جنوری ۱۹۸۴

المعارف

علمی اسلامی ماہنامہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

فون ۵۳۶۰۸

جلد ۱۷	جنوری ۱۹۸۴ ربیع الاول ۱۴۰۴	شمارہ ۱

ترتیب

قبائل ایک ہی چشمہ یا چراگاہ پر اترتے تھے، وہاں ان میں میل جول بڑھتا اور محبت کے جذبات کا تبادلہ ہوتا۔ ناگزیر وجوہ کی بنا پر جب وہ قبائل منتشر ہو جاتے تھے اور بعد میں جب کبھی ان دیاروں سے ان کا گزر ہوتا اور ماضی میں جن نازنینوں سے الفت ہو گئی تھی وہ یاد آتیں تو ان کے غم تازہ ہو جاتے اور اس غم جاناں کو وہ اپنے اشعار میں سمو دیتے۔

زمانۂ جاہلیت میں انسان کے ساتھی اونٹ اور گھوڑے تھے۔ یہ سفر و حضر میں ان کے اشارۂ ابرو کے منتظر رہتے تھے، اس لیے اس تعلق کی وجہ سے اُن سے اُنس پیدا ہو گیا تھا۔ ریگستان اور اس کے سراب، جگ مگ کرتے ہوئے تارے، چمکنے والی بجلیاں اس کے لیے سامانِ الفت تھیں اور یہی اس کی کل کائنات تھی۔ شعرِ جاہلی میں صحرائی زندگی کی تصویریں اسی نظر سے لی گئی ہیں۔ اس میں مشاہدات کی بنا پر کوئی بات شعری سانچے میں ڈھالی جاتی، اس میں جذبات و احساسات کم ہی ہوتے تھے۔

عرب شعرا کا موضوع زندہ اور خاموش فطرت تھی۔ زندہ فطرت سے مراد حیوانات ہیں اور خاموش فطرت سے صحرا کے نشیب و فراز، دریا، آسمان، جنگل، وادیاں اور سبزہ زار وغیرہ مراد لیے جا سکتے ہیں۔ بعض لوگوں نے خاموش فطرت کی دو قسمیں کی ہیں۔ ایک طبعی جس میں مرغزار، آسمان کے چمکتے ہوئے تارے، سنسناتی ہوائیں، نالے اور ندیاں شامل ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو انسان کے دستِ ہنرمند سے وجود پذیر ہوئی ہے جیسے عالی شان محلات، حسین اور اونچے اونچے قصور اور مقاماتِ تفریح۔ یہ ضرور ہے کہ خاموش طبیعت یا فطرت سے مراد زیادہ تر وہی نیچرل مقامات ہیں جو دستِ قدرت کی کاریگری کے طور پر نمایاں ہوئے ہیں۔ انہی مقامات سے نیچرل احساسات و جذبات کو الہام ہوتا ہے اور ایسے احساسات اور جذبات وجود پذیر ہوتے ہیں جو ان مقامات کے جمال سے متاثر ہوتے ہیں۔ انسان کی بنائی ہوئی تعمیرات اور کاریگری کے مناظر نیچرل ماحول کا تکملہ ہیں۔ اصلاً یہ فطرت و روح سے دوسری چیزیں ہیں۔ تنہا پرندوں کا ذکر دلکش نہیں ہوتا جب تک ہم ان کو شاخِ گل پر بیٹھے دکھائیں یا پانی پر پھدکتے یا جھاڑیوں میں گھستے دکھائیں۔

خالص فطرت کی عکاسی شاعری میں اونٹ، بھیڑیے، شیر اور اس سے ملتے جلتے دوسرے جانوروں کا ذکر شامل نہیں ہے۔ اگرچہ بعض نقادانِ فن نے اس کو بھی نیچرل شاعری میں شامل کر لیا

ہے، مگر حقیقتاً نیچرل شاعری وہی ہے جو فطرت کی عکاس ہو اور جو فضائے فطرت میں پائی جائے۔ اس سے شاعر کے حسن و خیال میں فراوانی پیدا ہونی چاہیے اور شاعر اپنی گرویدگی کی صورت نگاری کرنے اور اس کے حسن و جمال کا ذکر کرنے کے لیے شعر کہے۔ شاعری میں جب تک اس امر کی تعبیر ہوتی رہے گی اور اس استغراق، فطرت کے جمال کی تصویر، مظاہر فطرت سے عشق کا جس قدر مظاہرہ ہوگا اسی قدر اشعار میں چمک پیدا ہوگی۔

عرب شعرا نے عرصۂ دراز سے ذکرِ فطرت ہی نہیں کیا، اس سے محبت کی ہے۔ فطری شاعری ان کے لیے کوئی نئی چیز نہیں تھی، لیکن اس عہد میں یہ بحیثیت ایک مستقل فن کے ممتاز نہیں ہوئی تھی۔ عہد جاہلی کے اکثر شعرا خاموش فطرت اور زندہ فطرت کی عکاسی اپنے اشعار میں کرتے ہیں۔ وہ مناظرِ فطرت کو ایک مصوّر کی آنکھ سے دیکھتے تھے مگر اس کے باوجود فطرت سے محبت صرف ظاہری بنیادوں پر قائم تھی یعنی مناظر فطرت محسوسات کی حد تک ان کے اشعار میں آتے تھے، وہ زیادہ گہرائی میں غوطہ زن نہیں ہو پاتے تھے۔ عہدِ جاہلی کا سب سے بڑا شاعر امرؤ القیس مناظرِ فطرت کے سامنے خاموش نظر نہیں آتا۔ اس نے رات کی تصویر اپنے اشعار میں پیش کی ہے۔ گویا اس کے ستارے "مزبل" پہاڑ سے باندھے گئے ہیں۔ برق کی چمک کو ہاتھوں کی حرکت سے تشبیہ دی ہے۔ اس نے باد و باراں کا بھی ذکر کیا ہے، وہ ٹیلوں پر گھرا ہے اور یا دامنی میں رویا ہے۔

جب عرب بدویانہ زندگی سے نکل کر متمدن زندگی میں داخل ہوئے اور زندگی کی لذتوں اور نعمتوں سے لطف اندوز ہوئے، محلات اور "حور و قصور" کی فراوانی نے ان کی نظر کو وسیع کیا، گلستانوں کے حسن و جمال سے آشنا ہوئے تو ان کی شاعری میں ارتقا ہوا۔ لیکن اس وقت بھی عرب کی شاعری میں فطرت نگاری کو ایک مخصوص اور مستقل فن و موضوع کی حیثیت حاصل نہ ہوئی تھی۔ اس دور کی شاعری میں غزل، مدح، جانوروں کے شکار کی سعی اور شراب کا بھی ذکر ملتا ہے۔ اس عہد میں شاعری اپنے عناصر کے مقابلے میں بدلی ہوئی تھی۔

عباسی عہد میں فطری شاعری میں نئی زندگی یعنی شراب و کباب، لہو و لعب کا ذکر ہے۔ اگرچہ عہدِ عباسی کے شعرا مناظرِ فطرت کے حسن کو دقتِ نظر اور پسندیدگی کے ساتھ پیش کرتے تھے لیکن

اس وقت بھی ان کو یہ قدرت حاصل نہیں تھی کہ اپنے اندرونی تاثرات کو شعر کا جامہ پہنائیں۔ رنگ
اور صنف اور لفاظی سے کام لیتے تھے۔ تصنع اور تکلف کو شاعری کے لیے ضروری سمجھا جانے
لگا یہاں تک کہ شاعری کا انحطاط ہوا۔ پھر بھی اس دور انحطاط میں ابوتمام، بحتری، ابن الرومی
کا نام لیا جا سکتا ہے جو اس بات پر قدرت رکھتے تھے کہ فطرت کی مدد اور توصیف کے ساتھ ساتھ
احساس و ذوق سے کام لے کر فطری شاعری کے ممال میں غوطہ زن ہوں اور محبت کے جذبات
سے شاعری کو پرکشش بنا دیں۔ ان شعراء نے فطرت کی تصویر بڑے نشاط، زندگی اور فریفتگی سے
اپنے اشعار میں کھینچی ہے۔ ابن الرومی ہی کی مثال لیجیے، اس نے سورج کے غروب ہونے کی جو تصویر کشی
کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ صرف ادیب کی منظر کشی سے کام نہیں لیا گیا ہے بلکہ اس کا وجدان
بھی اس میں شریک ہے۔

لیکن اگر ہم نیچرل شاعری اور مناظرِ قدرت کی عکاسی کو اپنی اصل حقیقت و ہیئت میں دیکھنا چاہتے ہیں
تو یہ صرف مسلم اسپین تھا جو گیارھویں صدی عیسوی میں اپنے حقیقی حسن و جمال کے ساتھ اس کو آفرینش
میں لا سکا۔ مناظرِ فطرت کی فراوانی اندلس میں نیچرل شاعری کو جوبن پر لائی۔ کیونکہ شعر الطبیعة
(نیچرل شاعری) اور مناظرِ فطرت میں اتنا گہرا تعلق ہے کہ بعض اوقات وہ آپس میں مل جاتے ہیں اور
ان میں فرق یا تقسیم کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ اندلس کے مناظرِ فطرت کے بارے میں وہاں کے ایک
شاعر نے لکھا ہے کہ "عیش کے ساتھ زندگی بسر کرنے کا لطف کہیں ہے تو وہ اندلس ہی میں ہے،
جہاں خوشی دلوں کو چھوڑ کر کبھی نہیں جاتی۔ اندلس کے سوا کسی اور ملک میں زندگی کا مزا نہیں ہے اور
نہ کسی اور جگہ شراب پینے میں لطف آتا ہے۔ یہاں کی سرزمین سے کوئی ملک کیوں کر ہمسری کر سکتا
ہے، جب کہ یہاں درختوں کے سائے اور پانیوں کے ہلکورے ہر دم مے نوشی پر اکساتے ہیں۔ یہاں
کے سبزہ زاروں کو دیکھ کر آنکھوں میں تازگی کیوں نہ پیدا ہو، کہ جدھر آنکھ اٹھا کر دیکھو یہی معلوم ہوتا
ہے کہ صناعِ ازل کی بنی ہوئی ریشمی چادریں گوشوں تک بچھا دی گئی ہیں۔ یہاں کے دریا چاندی کے،
زمین مشک کی، سبزہ زار ریشم کے اور سنگریزے موتیوں کے ہیں۔ یہاں کی ہوا میں خاص لطافت
ہے، جس کو ذرا چھو کر نکل جاتی ہے، وہ کیسا ہی سنگ دل اور بے حس کیوں نہ ہو خود بخود نرم ہو کر
پگھل جاتا ہے اور طرح طرح کی امنگیں اس کے دل میں جوش مارنے لگتی ہیں۔ یہاں جیسے نسیم چلتی [illegible]

ہے اور شہر کے قریب سے گزرتی ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ چاروں طرف گلاب کا چھڑکاؤ ہو رہا ہے۔ اندلس دوسرے ملکوں سے الگ تھلگ اور ممتاز ہے۔ اس لیے کہ سمندر کا پانی چاروں طرف سے اس کے گرد محیط ہے اور یہ شاداب ملک ایک پری جمال معشوق کی طرح اس کی گود میں بیٹھا ہوا ہے۔

"میدانوں میں پھول خوشی سے مسکراتے، پرندے چہچہاتے اور درختوں کی نرم و نازک شاخیں رقص کرتی ہیں۔ میں نے اس ملک میں زندگی کی باگ ڈھیلی کر دی ہے۔ میرے نزدیک یہی ملک ہے جس کو لطافت اور رونق کے سبب سے گلستان کہہ سکتے ہیں اور اس کے سامنے دوسرے تمام ملک جو سطح زمین پر پھیلے ہوئے ہیں، زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔"

دوسری وجہ یہ ہوئی کہ دولت کی فراوانی اور زندگی گزارنے کے سامان آسائش کی دستیابی نے انھیں ایک بے پروا اور عیش و مسرت بھری زندگی گزارنے کا موقع فراہم کیا۔ شہوانی اور نفسانی خواہشات اور امنگوں کو پورا کرنے کا ایک محرک ملا اور اس پر مستزاد یہ کہ عربوں اور اندلسیوں کے ایک ساتھ رہنے سے بھی شاعری پر خاصا اثر پڑا۔ اموی عرب جو اب تک ذاتی اور قومی رقابت کے نشے میں تھے، مغرب میں انھوں نے اس کو بھلا دیا اور اندلسیوں کے ساتھ گھل مل گئے۔ لہٰذا ان حالات کو پیش نظر رکھ کر اندلس میں شاعری کا نکھرنا اور جوبن پر آنا فطری تھا، جس میں شعرا کے نازک و لطیف جذبات و احساسات کو خوب صورتی اور لطافت زبان کے ساتھ بیان کیا گیا۔

اندلسی شاعری کو ہم تین ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا دور اموی حکومت سے لے کر پانچویں صدی ہجری کے اوائل تک رہتا ہے۔ اس دور میں نیچرل یا دوسری قسم کی شاعری اپنی انفرادیت کے ایام میں تھی کیونکہ اس دور کے اندلسی شاعروں نے مشرقیوں کے نقش قدم پر چلنا اپنی سعادت سمجھا تھا، چنانچہ انھوں نے بھی طرز مشرق کو اختیار کیا اور اسی طرح شاعری کرنے لگے۔ اس دور کے مشہور شعرا ابن ہانی، ابن دراج القسطلی اور ابن عبد ربہ مشہور ہیں۔ ابن ہانی نے مشہور عرب شاعر متنبی کی پیروی کی، لہٰذا اس کو "مغرب کا متنبی" کہتے ہیں اور ابن عبد ربہ نے "عقد الفرید" لکھ کر مشرق میں بھی شہرت حاصل کی۔

دوسرا دور پانچویں صدی کے اوائل سے لے کر اس کے اواخر پر ختم ہوتا ہے۔ اس دور میں

گو اندلسی شاعری نے ایک خاص اور واضح شکل اختیار کر لی تھی، مگر پھر بھی مکمل طور پر مشرقی اثرات سے آزاد نہیں ہوئی تھی۔ اس دور کے شعرا اپنے جذبات کو بالکل صاف اور واضح طریقے سے بیان کرتے ہیں۔ اس دور میں "موشحات" لکھے گئے اور موشحات کے ذریعے شاعری کو بھی ترقی ملی۔ اس دور کے نمائندہ شعرا ابن زیدون اور ابن حمدیس ہیں۔

تیسرا دور بارھویں صدی کے آغاز سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت تک رہتا ہے جس وقت تک اسپین پر مسلمانوں کا جھنڈا لہراتا رہا۔ یہی وہ دور ہے جس میں اندلس کی فطری شاعری کو ہم اپنے پورے جوبن پر دیکھتے ہیں۔ اس دور کے شعرا نے اپنے احساسات و جذبات، فطرت اور مناظرِ فطرت کو نہ صرف ابھارا بلکہ انھیں ظاہر کرنے کے لیے بالکل واضح طریقِ اظہار اختیار کیا۔ حسنِ زبان و محاورات کے علاوہ خیالات میں بھی جدت اور نیا پن پیدا ہوا۔ اس دور کے مشہور شعرا ابنِ خطیب، ابنِ سہل اور ابنِ خفاجہ ہیں۔

اندلسی شعرا کو جو الفت و محبت اور بے پناہ لگاؤ اپنے وطن سے تھا، اس کی ایک خاص وجہ وہاں کے مناظر تھے۔ وہاں کے سبزہ زاروں اور کہساروں کو دیکھ کر ان لوگوں نے اسے جنت اور اس کے نظاروں پر ترجیح دی۔ یہاں کے شعرا اندلس کے مقابلے میں کسی اور خطۂ ارض کو نہ صرف یہ کہ خاطر میں نہیں لاتے تھے بلکہ اس کو جنگل کہنے سے بھی باز نہیں رہتے۔ اندلس کے شعرا اندلس کو "فردوس بر زمیں" قرار دیتے ہیں۔ وہ اندلس کے مناظر کو دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ابنِ خفاجہ کے ان اشعار سے اس بات کا اندازہ ہو سکتا ہے:

یا اھل الاندلس للہ درکم — ماءٌ وظلٌ وانھار و اشجار

ماجنۃ الخلد الا فی دیارکم — ولو تخیرتُ ھذا کنت اختار

لا تختشوا بعدھا ان تدخلوا سقراً — فلیس تدخل بعد الجنۃ النار

"اے اہلِ اندلس! خدا تمھارا بھلا کرے کیونکہ تمھارے ملک میں پانی، سایہ، نہریں اور درخت ہیں۔ جنت کے باغ صرف تمھارے دیار میں ہیں۔ اگر مجھے اختیار دیا جاتا تو میں اسی کو اختیار کرتا۔ اندلس میں رہنے کے بعد اب تم ڈرو نہیں کہ تم جہنم میں داخل ہو جاؤ گے کیونکہ داخلِ جنت ہونے کے بعد جہنم میں نہیں لے جایا جائے گا۔"

مناظرِ فطرت کو بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اندلس کے تعمیری حسن کو بھی برابر نمایاں کیا گیا ہے۔ منصور بن اعلی الناس نے بجانہ کے محل میں ایک حوض بنا دیا تھا، جس پر سونے چاندی کے درخت اور سنگِ مرمر کے شیر بنے ہوئے تھے۔ پانی درختوں کے کناروں سے بہتا اور شیروں کے مونہوں سے نکلتا تھا۔ اس کی توصیف کرتے ہوئے ابن حمدیس کہتا ہے:

وضراغم سکنت عرین رئاسه — ترکت خریر الماء فیه زئیرا

وکانما غشی النضار جسومها — واذاب فی افواهها البلورا

اسدٌ کان سکونها متحرک — فی النفس لو وجدت هناک مثیرا

شعرا اپنے اپنے انداز اور اپنی اپنی پسند کے مطابق اندلس کے مختلف خطوں کی خوبصورتی کو اپنے اشعار میں جگہ دیتے تھے۔ مختلف شعرا نے ان خطوں کی تعریفیں اپنے اپنے اشعار میں کی ہیں، جہاں وہ سکونت پذیر ہوتے تھے۔ وہاں کی خنک ہواؤں، عطر بیز نسیم سحری اور خوبصورت کیاریوں اور کلیوں سے ان کا جی جھوم اٹھتا تھا۔ اس مدہوش کن آب و ہوا اور ساحرانہ خوبصورتی کو دیکھ کر ان کی زبان سے ان مقامات کی تعریف میں بے اختیار اشعار نکلتے۔ مثلاً ابن زیدون قرطبہ اور اس کے مضافات کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

انی ذکرتک بالزهراء مشتاقا — والافق طلق ومرای الارض قد راقا

وللنسیم اعتلال فی اصائله — کانّه رقّ لی فاعتل اشفاقا

والروض عن مائه الفضی مبتسم — کما شققت عن اللبات اطواقا

شعرا نے جب بھی کوئی غزل کہی یا شراب کی توصیف کی تو انھوں نے اس کے ساتھ فطری مناظر کی بھی عکاسی کی۔ وہ اپنی الفت اور محبت کے احساسات وجذبات مناظرِ فطرت ہی کے پس منظر میں بیان کرتے تھے۔ فطری مناظر کی عکاسی کرتے ہوئے وہ غزل کے خاکوں میں حسن بھرتے تھے۔ کیونکہ فطرت ان کو جام مے نوش کروانے اور تفریح کرانے کے ساتھ ساتھ تخیل کے ارتقا اور اڑان کے لیے بھی ایک وسیع میدان فراہم کرتی۔ اندلسی شاعروں نے جب بھی اپنے محبوب کا ذکر کیا ہے تو ان مناظرِ فطرت یا ان جگہوں پر زور دیا ہے جہاں پر محبوبہ ٹھہری ہو، ان شعرا نے ان مقامات کا ذکر اور پھر ان سے جدائی کا بیان اپنی آہوں اور اپنے درد و حالات

کے ساتھ کیا ہے ۔ یہ خون کے آنسوں روتے ہیں اور ابن زیدون کی زبانی کہتے ہیں:

یا ساری البرق غاد القصر فاسق بہ — من کان صرف الھوی والود یسقینا
ویا نسیم الصبا بلغ تحیتنا !! — من لو علی البعد حیا کان یحیینا
ان الزمان الذی ما زال یضحکنا — أنسا بقربھم قد عاد یبکینا
علیک منا سلام اللہ ما بقیت — صبابۃ بک تخفیھا وتخفینا

اندلسی شعرا کو فطری مناظر میں بھی حسنِ یار دکھائی دیتا ہے اور ان کی محبوباؤں کے سامنے چاند بھی شرما جاتا ہے، مگر اس خوب صورتی کے ساتھ ساتھ اُن کے نزدیک محبت کو اساسی حیثیت حاصل ہے ۔ مثال کے طور پر ابن زیدون ہی کے یہ اشعار پیش کیے جاسکتے ہیں:

یا لیل طل لا أشتکی — الا بوصل قصرک
لو بات عندی قمری — ما بت أرعی قمرک

ان کا محبوب گلستان یا خلد بریں سے کم نہیں ۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:

یا روضۃ طالما أجنت لواحظنا — وردا جلاہ الصبا غضنا ونسرینا
یا جنۃ الخلد أبدلنا بسدرتھا — والکوثر العذب زقوما وغسلینا

اندلسی شاعری میں عورت کو فطرت کی خوب صورتی کی علامت (SYMBAL) سمجھا جاتا ہے۔ فطرت اپنے حسن کو عورت کے روپ میں جلوہ گر کرتی ہے ۔ اسی لیے محبوبہ اکثر مرغزار، باغ یا آفتاب بن کر ہمارے سامنے آتی ہے ۔ جب بھی شعرا نے اپنی محبوباؤں کی مدح میں اشعار زبانِ قلم پر لائے تو انھوں نے بھی محبوبہ کو پھول میں دیکھا اور کبھی نرگس کو اس کا عکس بتایا ۔ گلاب کو رخسارِ یار اور چشم ناز سے تشبیہ دی — اس طرح سے فطرت اور عورت کے حسن کے درمیان ایک قریبی رشتہ قائم ہو گیا ۔ جب جب مناظر فطرت کا بیان آیا تو حسنِ یار نے ضرور جلوہ نمائی کی ۔ ان شعرا نے محبوبہ کو ہرن اور اس کے رُخِ روشن کو چاند کہا ۔ اس کی نظروں کو چبھتے ہوئے تیر سمجھا۔

ابن بقی کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

بأبی ریم اذا سفرا
اطلعت ازرارہ قمراً

فاحذروا کلما نظرا

فبالحاظ الجفون قسمی انا منہا بدمعی من ضرما

اندلسی شعرا نے موشحات (یہ صنف شاعری خالص اندلس کی ایجاد ہے۔ جو نویں صدی عیسوی کے اواخر میں مستقل صنعت بن کر نمودار ہوئی۔ اس صنعت میں مختلف قوافی ایک خاص ترتیب کے ساتھ بار بار آتے ہیں۔ کبھی کبھی اس کا وزن بھی عام روایتی انداز و اوزان سے مختلف ہوتا ہے۔ اس کے بعض اجزا میں عجمی اور عوامی زبان کا استعمال لازمی طور پر ہوتا ہے۔ غنا سے اس کا خصوصی تعلق ہے) میں بھی مناظرِ فطرت، درد و سوزشِ عشق اور اپنے محبوبوں اور محبوباؤں کی خوبصورتی، نزاکت و لطافت کا ذکر کیا ہے۔ ہم ابن اللبانہ کے چند اشعار سے ابتدا کرتے ہیں جن میں وہ محبوبہ کی آنکھوں کو نرگس کے ساتھ اور اس کی گردنِ ناز کو سوسن کے ساتھ تشبیہ دیتا ہے:

فی نرجس الاحداق وسوسن الأجیاد بنت الھوی مغروس بین القنا المیاد

وفی نقا الکافور والمندل الرطب

وَالھودج المزرور بالوَشی وَالعصب

قُضبٌ مِنَ البلور حَمینٌ بالقضب

نادی بھا المھجور مِن شدةِ الحُب

اذابت الأشواق روحی علی اجساد اعارھا الطاؤس من ریشہ ابراد

اسی طرح ابن زہر محبوبہ کی نزاکت، لطافت، لچک اور ہیجان پرور خوب صورتی کو دیکھ کر کہتا ہے کہ وہ ایک بید کی شاخ ہے جو لچکتی ہے جب سیدھی ہو جاتی ہے، جو اس سے محبت کرتا ہے وہ فرطِ سوزشِ قلب سے رات اس طرح گزارتا ہے کہ اس کا دل برابر دھڑکتا رہتا ہے [illegible] اس کی قوت کم سے کم تر ہوتی جاتی ہے۔ اس کے بعد وہ ناصحانِ سخت گیر کا گلہ کرتا ہے اور اپنی محبوبہ سے کہتا ہے کہ اے اعراض کرنے والی! تیری محبت بہت بڑھ گئی ہے اور اس میں خوب اضافہ ہوا ہے:

غُصن بان مال من حیث استویٰ

بات من یھواہ مِن فرط الجویٰ

خفق الاحشاء موھون القُویٰ

کلما فکی بالعین بکی　　وَ یحۃ یبکی لما لم یقتح

لیس لی صبر ولا لی جلد

یا لقومی عذلوا واجتہدوا

انکروا شکوای مما اجدُ

مثل حالی حقۃ ان تشتکی　　کمد الیاس وذل الطمع

اندلس کی نیچرل شاعری کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ایسا لگتا ہے کہ نہ صرف انسان درد و محبت اور سوزشِ عشق سے جل رہے ہیں بلکہ چرند و پرند اس لاعلاج "بیماریٔ دل" کے شکار ہیں۔ ان کے دلوں میں بھی انسانوں کی طرح محبت اور سوزشِ عشق کا جذبہ موجود ہے۔ پرندے بھی اپنی محبوباؤں کے فراق میں خون کے آنسو بہاتے ہیں۔ انسان جب پرندوں کی اس درد بھری چہچہاہٹ کو سنتا ہے تو ایسا لگتا ہے کہ انسان ان کی آواز سمجھ لیتا ہے۔ اس سے اس کا درد بھرا دل اور زیادہ بے قراری سے دھڑکنے لگتا ہے اور وہ بھی اس آہ و شیون میں شامل ہوتا ہے۔ ابن خفاجہ کے ان اشعار کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

وَما شاقنی الاّ حفیف اراکۃ　　وَ سَجع حمام بالغمیم ترنّما

وسرحۃ وادٍ ہزہا الشوق لا الصَّبا　　وَقد صدح العصفور فجراً مہینما

أطفتُ بہا أشکو إلیہا وَتشتکی　　وقَد ترجم المکاءُ عَنہا فافہما

وَحسبک من صب بکیٰ وحمامۃ　　فلم یُدرِ شَوقاً أیتہا الصَّبُّ منہما

عرب شعرا نے پہاڑوں، ٹیلوں اور دیگر مناظر فطرت کی جو منظر کشی کی ہے اس کی حیثیت فوٹو گرافی سے زیادہ نہیں۔ ان کی منظر نگاری بے جان ہے۔ مگر اندلسی شعرا نے مناظرِ قدرت کو اس طرح پیش کیا ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ بالکل انسان کی طرح ان کے پہلو میں ایک دردمند دل دھڑکتا ہے۔ چلتے پھرتے پتلے ہیں۔ اتنا ہی نہیں بلکہ انسان کو جتنی بھی تکالیف اور اذیتوں اور کلفتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے وہ نہ صرف اس کو سمجھ لیتے ہیں بلکہ اس پر اظہار ہمدردی بھی کرتے ہیں۔ وہ انسان کو تسلّی و تشفی دیتے ہیں۔ غرض شعرائے اندلس فطرت کو فعال، متحرک اور زندہ تصور کرتے ہیں۔ ابن خفاجہ کے ہی ان اشعار کو دیکھیے، جن میں ایک پہاڑ ایک مصیبت زدہ کی ڈھارس باندھتا ہے۔ ایسا لگتا ہے کہ ایک انسان ہی

تسلی دیتا ہے :

وَ قال الا کم کنتُ مَلجأً قاتل | و مَوْطِنُ آواءٍ تبتّلَ تائب
وکم مَرَّ بی من مُدلجٍ ومؤدب | و قال بظلتی من مطیٍّ وراکب
ولاطم من نکب الریاح معاطفی | وزاحم من خُضرِ البحار غوارب
فماکان الا ان طوقھم یدُ الرّدیٰ | وَطارت بھم ریحُ النوی والنوائب
فماخفق أیکی غیر رجفةٍ أضلعٍ | و لا نوح ورقی غیر صرخةِ نادب
وَ مَا غیض السلوان دمعی وانما | نزفتُ دموعی فی فراق الصواحب
وحتّیٰ متی ارعی الکواکب ساھراً | فمن طالع أخری اللیالی وغائب
فأسمع من وعظه کلَّ عبرةٍ | یترجمھا عنه لسان التجارب۔

شعرا نے مناظرِ فطرت کی توصیف کرنے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ وہ دوسرے مقاصد کے تحت بھی نیچرل شاعری کو کام میں لائے۔ چنانچہ غزل، مرثیہ، عتاب اور قصیدہ میں بھی فطرت کی جلوہ گری ہم دیکھتے ہیں۔ ابن بقی کو غرناطہ کے ایک حاکم کی مدح کرنا ہوتی ہے تو اس کے آغاز میں مناظرِ فطرت مثلاً برق، فاختہ، رات اور ستاروں کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے :

یاریح حب الی البرق ـــــ له نظر | وفی البکاء مع الورق ـــــ له نظر
من اجل بعدی عن صحبی | بکیتُ دماً
کمُ لی ھُنالك من سرب | ووصل دُمیٰ
وعسکر اللیل فی الغرب | قد انھزما
والصُّبح قد فاض فی الشرق | له نھرٌ وسال من انجم الافق | دمٌ کَدَرَ

حاصل کلام یہ کہ شعرائے اندلس نے جہاں ایک طرف قدیم طرز کی مشرقی و روایتی شاعری کے موتی لٹائے مگر اس میں کوئی خاص کامیابی حاصل نہیں کی، وہیں "زجل" اور "موشحات" کے نام سے دو کامیاب اصنافِ سخن کی بنیادیں ڈالیں اور اس میں کمالِ فن کا مظاہرہ کیا۔ یہ اصناف مظاہر فطرت اور جمالِ کائنات کی مصوری میں عدیم المثال ہیں۔ حب الوطنی کے عناصر بھی ان میں موجود ہیں۔ بحیثیت مجموعی اندلسی ادب کی روح ان کی فطرت پسندی اور نیچرل شاعری میں ہے جو حقیقت

کا خصوصی وصف ہے۔ اس نئے موڑ نے تمام مغربی زبانوں کو متاثر کیا، افلاطونی عشق، تخیلیت
رومان پسندی میں اندلس کی اس جدید شاعری نے نکھار پیدا کیا۔ فرانس کی طربیہ شاعری
ویں صدی تک علی الخصوص اندلس کی عربی شاعری سے متاثر رہی جہاں عربی اسلوب کی فخریہ
ید کی جاتی تھی۔

حقیقت یہ ہے کہ اندلس کے عربی شعرا ہی نے پورے یورپ کو فطرت پسندانہ روایات
روایات سے روشناس کرایا۔ مغربی ادب میں رومانیت کے عناصر کے فروغ میں اندلسی شاعری
اہمیت واضح ہے، اس سے انکار ناقدر شناسی اور کفران نعمت سے کم نہیں۔

برصغیر کے ایک عظیم شاعر اقبال کی بہت سی نظموں پر اندلسی شاعری کا عکس یقیناً پڑا ہے۔
بعض نظمیں تو ترجمہ سی لگتی ہیں۔ اقبال نے بھی مناظرِ فطرت بیان کرتے کرتے اپنے دردِ دل کو بھی
بیان کیا ہے اور کہا ہے :

گھر بنایا ہے سکوتِ دامنِ کہسار میں	آہ ! یہ لذت کہاں موسیقیِ گفتار میں
ہم نشین نرگسِ شہلا، رفیقِ گل ہوں میں	ہر چمن میرا وطن، ہمسایۂ بلبل ہوں میں
شام کو آواز چشموں کی سلاتی ہے مجھے	صبح فرشِ سبز سے کوئل جگاتی ہے مجھے
ہم وطن شمشاد کا، قمری کا میں ہم راز ہوں	اس چمن کی خامشی میں گوش بر آواز ہوں
کچھ جو سنتا ہوں تو اوروں کو سنانے کے لیے	دیکھتا ہوں کچھ تو اوروں کو دکھانے کے لیے

مراجع و مصادر

۱۔ تاریخ الادب الاندلسی ۔ ڈاکٹر احسان عباس ۔ طبع بیروت ۱۹۷۳ء۔

۲۔ تاریخ الادب الاندلسی (عصر الطوائف والمرابطین) ۔ ڈاکٹر احسان عباس ۔ بیروت ۱۹۷۴ء۔

۳۔ تاریخ الادب العربی ۔ احمد حسن الزیات ۔

۴۔ الطبیعۃ فی الشعر العربی ۔ ڈاکٹر جودت الرکابی

۵۔ عربک پوئٹری آف اسپین اینڈ نارتھ افریقہ ۔ ترتیب شعبۂ عربی مسلم یونیورسٹی علی گڑھ ۔

۶۔ کلیاتِ اقبال (اردو)

۷۔ ماہنامہ "معارف" اعظم گڑھ ۔ ۱۹۰۱ء، مئی و جون ۱۹۷۳ء، نومبر ۱۹۷۴ء

محمد صلاح الدین عمری

اُموی دور میں فنِ تعمیر

اسلام سے قبل عربوں کے یہاں ان کے اپنے بنیادی فنی اصول نہیں تھے بلکہ ان کے یہاں جو بھی فنون رائج تھے، وہ سب کے سب پڑوسی ملکوں سے درآمد ہوئے تھے۔ جنوبی عرب میں بالکل اسی طرز کے محلات تھے جس طرز کے بازنطینی مملکت کے تحت شام کے صحراؤں اور حجاز ونجد کے درمیانی علاقوں میں تھے۔ جزیرہ نمائے سینا کے دونوں مشرقی کناروں کے شمال میں خصوصاً شہر بترا میں نبطی فن کے اثرات نمایاں تھے۔ جنوبی عرب میں ایسے مجسمے اور دوسرے فنی نمونے ملے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ رومی فن سے بہت زیادہ متاثر تھے۔

صدرِ اسلام میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور عہدِ خلفائے راشدینؓ میں کسی فنی ترقی کے آثار ہم کو نہیں ملتے، جس کی اہم وجہ مسلمانوں کا ہر طرف سے بے نیاز ہوکر صرف اشاعتِ اسلام اور جہاد میں اپنی زندگیاں وقف کر دینا تھیں۔ فطری بات ہے کہ کوئی بھی انقلاب جب برپا ہوتا ہے تو اس کی نظریں بلاواسطہ اپنے اصل مقصد پر ہوتی ہیں، اور جس کاروانِ انقلاب کی نظریں اصل مقصد سے ہٹ کر ضمنی مقاصد پر جم جاتی ہیں وہ انقلاب کامیاب نہیں ہوسکتا کیونکہ وہ ضمنی کامیابیوں کو ہی اصل کامیابی سمجھ بیٹھتا ہے اور منزل اس کی نگاہوں سے اوجھل ہوتی چلی جاتی ہے۔ چنانچہ اسلام جو ایک عظیم انقلاب برپا کرنے آیا تھا، اپنے افراد کی توجہ زندگی کی ن تمام مصروفیات سے ہٹا رہا تھا جن کا اس کی راہ میں حائل ہونے کا امکان تھا۔ اس نے شاعری کو بُرا نہیں کہا بلکہ شاعری کے اس طرز کو ناپسندیدہ قرار دیا جو اسلامی روح کے منافی تھا۔ جب تک اسلام نے اپنے قدم پوری طرح سے نہیں جما لیے، اس وقت تک کسی فن کو ترقی دینے کی طرف توجہ نہیں کی، کیونکہ بنیادی چیز اسلام کی ترویج واشاعت تھی۔ جب یہ چیز مکمل ہوگئی تو اس نے ہر قسم کے فنون کے میدان میں اپنا لوہا منوایا، اس کے فنون میں اس کی فطری سادگی، پاکیزگی اور جمالیاتی حِس نمایاں تھی۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جب اسلام جزیرہ نمائے عرب سے

نکل کر دور دراز علاقوں میں پہنچتا ہے اور اس کو اپنی معجز نمائیوں کے اظہار اور ایک طاقت بن کر ابھرنے کے مواقع حاصل ہو جاتے ہیں تو اس کی یہی سادگی ایک حسین و جمیل فن بن کر دنیا کو مسحور کر دیتی ہے۔ ہم اس موقع پر صرف عہد بنو امیہ کے فنِ تعمیر پر غور کریں گے کہ اس تھوڑے ہی عرصے میں عربوں نے، جبکہ ابھی ظہورِ اسلام کو زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا، کس سُرعت سے یہ فن مہذب و متمدن دنیا کے ہاتھوں سے چھین کر اس میں اپنی مخصوص روح پھونک دی کہ اس کی شکل و صورت وہی پرانی ہوتے ہوئے بھی ایک نئی تہذیب کی جھلک نظر آنے لگی جس نے تمام سابقہ طرز و اسالیب کو ماند کر دیا۔

ابتدائی مساجد

- اسلام جس قسم کی سوسائٹی تشکیل دینا چاہتا تھا، اس کا محور و مرکز مسجد تھی۔ اس سے جہاں مذہبی پہلو وابستہ تھے، وہاں وہ سیاسی، اجتماعی اور اقتصادی زندگی کا مرکز بھی تھی، اس سے حکومت اور ایڈمنسٹریشن کے اہم امور طے پاتے تھے، گویا کہ مسجد ہی دار الندوہ اور اسمبلی یا پارلیمنٹ ہاؤس تھی۔ مسجد کا یہی تصور تھا جس نے مسلمانوں کو ہر شہر میں اسلامی سیادت کو نمایاں کرنے کے لیے مسجدوں کی تعمیر پر اُکسایا۔

عمارت ہی ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعے سے قوموں کی یادگاریں تا دیر قائم رہتی ہیں، کیونکہ گردشِ زمانہ ان پر بہت کم اثر انداز ہوتی ہے، خصوصاً مذہبی عمارات جن کی اہمیت برِبنائے عقیدہ زیادہ ہی ہوتی ہے۔ اس لیے دنیا کی ہر قوم نے اپنی عبادت گاہوں کی عمارتوں کو مضبوط سے مضبوط تر بنانے میں مادی وسائل کا استعمال اپنی عمارتوں سے زیادہ کیا ہے۔ ان مذہبی عمارتوں سے عقیدت مندانہ جذبات کے لگاؤ کی وجہ سے ان میں فن کارانہ صلاحیتوں کا استعمال بھی دیگر عمارتوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی قوم کے تہذیب و تمدن اور اس کی فن کارانہ صلاحیتوں کا مطالعہ کرنے کا بہترین ذریعہ اس کی عبادت گاہیں ہیں، کیونکہ یہی فن کا اعلیٰ نمونہ ہوتی ہیں۔ اسلامی فنِ تعمیر کے سلسلے میں بھی ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنی دینی و مذہبی عمارتوں کے ذریعے سے ترقی پذیر ہوا۔ مُسلم انجینیروں اور ماہرینِ فن نے تعمیر کا وہ طرز اختیار کیا جو سادگی اور خوب صورتی کا نمونہ تھا۔ انھوں نے پرانے اسالیب ہی کے نقوش پر اپنے فن کی بنیاد رکھی لیکن

ان میں اپنے دین کی روح کو اس طرح سمو دیا کہ ایک نیا طرز وجود میں آگیا۔ اسی لیے مساجد کے ارتقا سے ہم کو حضارتِ اسلامی کی تاریخ معلوم ہو جاتی ہے۔ جب ہم مسلمانوں اور غیر قوموں کے درمیان ثقافتی و تہذیبی تبادلوں پر غور کرتے ہیں تو اس کے نمونے مسجد سے زیادہ ہم کو کہیں نہیں ملتے۔

ابتدائی مساجد کی تعمیر میں نمازیوں کو موسمی تبدیلیوں سے محفوظ رکھنے، صفوں کے نظام اور مسجد کے رُخ کا خاص خیال رکھا گیا۔ اس میں دھوپ، بارش اور ٹھنڈ سے محفوظ رکھنا بھی ضروری تھا، صفوں کے نظام کو ملحوظ رکھنے کے لیے مسجد کا مستطیل ہونا لازمی تھا، مسجد کا ہمیشہ کعبے کے رُخ پر ہونا بھی ضروری تھا۔ چنانچہ ابتدائی مساجد کے نمونوں میں مسجد میں صحن، ایک حصہ نچلی چھت سے ڈھکا ہوا، اور قبلے کی دیوار کے مقابل ایک برآمدے کا پتا چلتا ہے۔ غالباً مسجد کی ابتدائی شکل گھر کے صحن کو سامنے رکھ کر ترتیب دی گئی، یا اس کھلی جگہ کو ملحوظ رکھا گیا جو اسلام سے قبل نماز کے لیے مخصوص ہوا کرتی تھی، جس کو مصلّیٰ کہتے تھے۔ ابتدا میں مسجد کی تعمیر میں بہت سادگی پائی جاتی تھی۔ اس کی دیواریں کچی مٹی : . کھجور کے تنوں سے بنی ہوتیں، چھت کھجور کے پتوں سے بنائی جاتی۔ بعد میں مسجدوں کو ضرورت کے مطابق مضبوط بنانے کے لیے قدیم کھنڈرات کے پتھروں کا استعمال کیا گیا۔ اس کے بعد آہستہ آہستہ مسجد کی تعمیر ان مسیحی عمارتوں کے طرز پر کی گئی جن میں سے اکثر شام میں مساجد میں تبدیل ہو گئیں۔ اسی طرح جہتِ کعبہ کی نشاندہی کرنے کے لیے محراب کا بنا یا جانا بھی گرجا گھروں سے ماخوذ ہے۔ اذان کے لیے مناروں کی ایجاد قدیم زمانے کے برجوں اور فنارات (روشنی کے مناروں) سے ماخوذ ہے، خصوصاً اس دور کی قبروں کے برجوں سے۔

ان اہم جدتوں کو اپنانے کا مقصد، شام کے گرجا گھروں کے برجوں کی شان و شوکت کی تقلید نہیں بلکہ ضرورت کے ساتھ ساتھ، عمارت کے حسن و دلکشی کو دو بالا کرنا تھا۔ چنانچہ عربوں نے اس میں اور نئی جدتیں پیدا کیں۔ برآمدے کی چوڑائی کو بڑھا کر محراب تک پہنچا دیا اور مأذنہ کو سامنے کی دیوار کے وسط تک منتقل کر دیا۔

فنِ اسلامی کی نشأۃ

ارنسٹ کونل اپنی کتاب "الفن الاسلامی" میں لکھتے ہیں کہ "جب خلافت کی باگ ڈور حضرت معاویہؓ کے ہاتھوں میں آئی اور انھوں نے اپنا دار الخلافہ دمشق منتقل کیا تو دیگر مسائل کے

ساتھ ساتھ ان کے ذہن میں ایک خیال یہ بھی آیا کہ یہاں کے تمدن و معاشرے کے تقاضے کے تحت مساجد کی تعمیر میں اسی شان و شوکت اور رونق و عظمت کا مظاہرہ ہونا چاہیے جو کہ غیر مسلموں کی عبادت گاہوں اور مسیحی گرجا گھروں کی خصوصیت ہے۔ نیز یہ کہ مملکتِ اسلامیہ کے محلات کی حیثیت شاہی محلات سے کسی طرح کم نہیں ہونی چاہیے۔ اسی تصوّر کے تحت جدید اسلامی مملکت میں فنِ تعمیر کی تحریک شروع ہوئی۔ تعمیرِ مساجد و محلّات کے لیے مواد اور فن کار، معمار اور مزدور حکومت کے مختلف حصّوں سے لانے شروع کر دیے گئے، ان شامی، رومی اور ایرانی فن کاروں نے اپنے اپنے علاقوں کی نمائندگی کرتے ہوئے فن کے بہترین نمونے پیش کیے اور اپنے اپنے فن کی تمام باریکیاں یہاں کی تعمیرات میں صرف کر دیں۔ انہی فن کاروں سے جدید اسلامی مملکت کے باشندوں نے بھی اس فن کی تعلیم حاصل کی اور بہت سی جدتیں پیدا کیں۔

فنِ تعمیر اور فنونِ لطیفہ کے یہ جدید افکار ان علاقوں کے حکام کے ذریعے ان اسلامی علاقوں میں بھی منتقل ہونے لگے جو اسلامی مملکت میں شامل ہو گئے تھے۔ چنانچہ اموی حکومت کا جب عباسیوں کے ہاتھوں خاتمہ ہوا تو ان کی فنی یادگاریں ان کی عظمت اور شان و شوکت کی یاد تازہ کر رہی تھیں۔ اس کے بعد ان فنی عناصر میں مزید جلا اور استحکام پیدا ہوا، دیگر فنی جدتیں جو اسلامی تمدن کی یادگار تھیں، ایک مستقل فن کی شکل اختیار کر گئیں۔

جب ہم ان بنیادوں کا پتا لگانے کی کوشش کرتے ہیں جن پر فن اسلامی قائم ہے تو معماری نظریں تین مصادر پر جاتی ہیں۔ (۱) مشرقی مسیحی فنون، (۲) ایران و عراق میں ساسانی فن اور (۳) مصر میں قبطی فن۔

مشرق میں مسیحی فنون کا مرکز شام تھا یہاں ایسی بیشتر عمارتیں تھیں جو ہیلینی طرز کی کہی جا سکتی ہیں۔ انہی عمارتوں سے مسلمانوں نے عمارتی اور تزئین و آرائش کے طرز کو اپنایا، مثلاً دمشق کی جامع مسجد میں فیفسا (پچی کاری) MOSAIE کا استعمال۔ وہاں کے زخرفی عناصر بھی ہیلینی طرز کے ہیں جیسا کہ شام میں قصر مشتی کے واجہہ کے بائیں جانب پتھر پر تراشے گئے ہیلینی زخارف ملتے ہیں۔ (بعض علمانے سترجگوفسکی کی سربراہی میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ محل چوتھی صدی عیسوی کی تعمیر ہے)۔ واجہہ کے بائیں جانب ہیلینی اور ساسانی دونوں طرز ملتے ہیں۔

بہر حال یہ بات تو طے ہے کہ ہیلینی فن کے اسالیب مشرق ادنیٰ میں ظہورِ اسلام سے صدیوں قبل

مروج تھے۔ اسی طرح ایرانی فن کے اسالیب بھی اس خطے میں پھیلے ہوئے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اواخر چوتھی صدی عیسوی میں جب اسکندر نے شرقِ ادنیٰ کو فتح کیا تھا تو اس وقت سے وہاں ہیلینی اور ایرانی طرزوں کا ایک امتزاج پیدا ہوگیا تھا اور یہی ایرانی ہیلینی کا آمیزہ [illegible] ساسانی اسالیب میں مدغم ہوگیا۔

جس وقت عربوں نے وادیٔ نیل کو فتح کیا اس وقت مصر میں قبطی فنِ تعمیر ترقی پر تھا اور قبطی فن ابتدائی مسیحی فن سے ماخوذ تھا۔ جب عرب مصر میں داخل ہوئے [illegible] سے زیادہ مدت وہاں جنگی اور دینی علوم میں مشغول رہ کر گزاری اور صنعت و تجارت کو اہلِ ملک کے ذمے چھوڑ دیا تو مصریوں کے ہاتھوں ہی ان کے صناعتی اسالیب میں آہستہ آہستہ ترقی ہوئی اور عہدِ فاطمی میں بڑی حد تک اس نے اسلامی فن کی شکل اختیار کرلی۔

ڈاکٹر کمال الدین سامح اپنی کتاب "العمارۃ فی صدر الاسلام" میں لکھتے ہیں کہ:

عربوں نے چونکہ مذہب اسلام اور اسلامی حکومت کے قیام میں اپنی پوری توجہ صرف کردی، اور عرب چونکہ بدوی تھے، ان کے یہاں شروع ہی سے فنی تقلید کا کوئی تصور نہیں تھا، اس لیے یہ بات فطری تھی کہ فنونِ اسلامیہ کے قیام میں وہ روحانی طور پر ترقی کریں۔ ہمارے لیے یہ بات بہت دقّت طلب ہے کہ ہم زخرفہ، تصویر اور صناعتی اسالیب کو ان سے اس طرح وابستہ کریں کہ فنونِ اسلامیہ کے عناصر ہمارے سامنے پوری طرح آسکیں۔ ان کے روحانی حصوں کی تحدید بھی بہت مشکل ہے۔ البتہ تلخیصی طور پر اتنا کہا جاسکتا ہے کہ انھوں نے مختلف قدیم فنی اسالیب کو یک جا کرکے ان پر اپنے نئے دین کی مہر اس طرح لگادی اور ایک ایسے ممتاز اسلامی فن کی بنیاد ڈال دی کہ جو دوسرے فنون سے کہیں نازک، حسین اور نادر تھا۔"

فنِ اسلامی نے اپنی تہذیب و تمدن کے بیشتر عناصر ان اقوام سے حاصل کیے تھے جو اُن سے قبل تختِ تمدن و حضارت پر جلوہ افروز رہ چکی تھیں، لیکن جلد ہی ان سابقہ تہذیبوں نے اپنی حیثیت کو کھو دیا اور وہ سب اپنی روح، شکل اور مختلف موضوعات کے اعتبار سے اسلامی سطح میں رچ بس کر فنِ اسلامی کے نام سے معروف ہوگئیں۔ آہستہ آہستہ فن کا افق وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا اور مسلمان ایک ایسی نئی فنی صورت کی تشکیل میں کامیاب ہوگئے جو دینِ اسلامی کی حد سے خارج نہیں تھی۔ قابلِ لحاظ بات یہ ہے کہ عربوں نے سنگ تراشی اور مجسمہ سازی

پر اتنا دھیان نہیں دیا جتنا کہ فنِ تعمیر اور نقاشی و حسن کاری میں دیا کیونکہ اسلام نے مجسمہ سازی کی ممانعت کر دی تھی، چنانچہ اسلامی فن کا بنیادی تصور نباتاتی اور جیومیٹریکل ڈیزائن پر تھا۔

فنِ اسلامی میں بعض لوگ یہ نقص بیان کرتے ہیں کہ دوسری اقوام کے مقابلے میں اس فن میں حسن و کمالیت نہیں ہے۔ دراصل یہ الزام ان لوگوں کا عائد کردہ ہے جو فن کے دائرے کو تماثیل، تصویر سازی اور تشبیہی فن پر محدود کر دیتے ہیں، ان کے یہاں مجسمہ سازی اور تصویر سازی فن میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں میں وثنیت کے زور کو توڑنے کے لیے مجسمہ سازی اور بت تراشی وغیرہ ہر قسم کی تصویر سازی سے منع فرما دیا تھا کہ "من صوّر صورۃً کلّف یوم القیامۃ أن ینفخ فیھا الروح ولیس بنافخ فیھا أبداً"، اور "إن الذین یصنعون ھذہ الصور یعذبون یوم القیامۃ، یقال لھم أحیوا ما خلقتم۔" اگرچہ مسلمانوں پر فنِ تشبیہی کو حرام قرار دے دیا گیا لیکن ان کی فنی صلاحیتوں نے دوسرے فنی گوشوں [illegible] راستوں سے اجاگر ہونا شروع کر دیا۔ اس سعی کے دوران انھوں نے ایک فن کی تخلیق کی جس کی اچھائیوں اور برائیوں سے صرفِ نظر کرتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایک صاف ستھری اور پاکیزہ شکل تھی۔

روم لانڈو اپنی کتاب "الاسلام والعرب" میں لکھتے ہیں کہ: "حقیقت میں یہ ایک ایسا فن تھا جس نے نہ تو ادب سے اپنا مادہ حاصل کیا تھا اور نہ دین سے اور نہ تاریخ اور ڈرامے سے جیسا کہ دو ہزار سال سے زائد کے طویل عرصے میں مغربی فن کے ساتھ واقع ہوا۔ بلکہ اس کی بنیاد سو فیصدی بصری کے بنیادی فن کے عناصر پر ہے، یعنی خالص جمالیاتی عناصر پر۔ فنِ اسلامی کسی قصے کو روایت کرنے یا کسی نصیحت کی تلقین کرنے پر زور نہیں دیتا۔ نہ وہ خالقِ واحد کی تخلیقِ کائنات کی کوششوں کے بارے میں بحث و مباحثہ کرتا ہے بلکہ اس کا سارا زور خطوط، اور اشکال و الوان سے کھیلنے پر صرف ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ ممیز فن زخرفۃ العربی ہے۔ یہ فن خالص جمالیاتی تشریح پر مرکوز ہے جس میں روح فنی کی منطقی کوششیں سمائی ہوئی ہیں مسلم فن کاروں نے اس زخرفۂ عربی کے تحت روز مرہ کی زندگی کی تقریباً تمام چیزوں کو زینت بخشی ہے۔ مسجد کی چھت اور محل کے سجادہ CARPET سے لے کر کسان کے گھر کے پیالے

اور گھروں میں استعمال ہونے والے چھوٹے چھوٹے قالینوں تک کو اس نے زینت دی ہے۔ عربی فن زخرفہ نے فن کاروں کی خصوصی زبان کو بھی باقی نہیں رکھا جیسا کہ آج کے جدید تجریدی آرٹ میں ہوتا ہے۔ یہ فن تجربہ کار اور اہلِ ثروت کے لیے بھی وقف نہیں تھا بلکہ اس نے سوسائٹی کے ہر قسم کے طبقوں کی روزمرہ کی زندگی کو مزین کر دیا تھا۔ فن زخرفۃ العربی نے اپنی ممیز چھاپ اسپین کے اسلامی فن پر بھی ڈالی، اسی طرح ہندوستان کے اسلامی فن، صقلیہ، قسطنطنیہ، جزیرہ نمائے عرب اور ایشیائے کوچک کے فنون پر بھی اپنے گہرے اثرات چھوڑے۔ جہاں بھی آپ اسے دیکھیں گے فوراً اس کی امتیازی خصوصیات کی وجہ سے پہچان لیں گے۔"

اگرچہ فن اسلامی نے مستقل حیثیت اسی وقت اختیار کی جب نظام حکومت امویوں کے ہاتھوں میں آئی اور دارالسلطنت دمشق منتقل ہو گیا۔ لیکن غور کرنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ظہورِ اسلام ہی دراصل فن جدید کے وجود میں آنے کا ایک اعلان تھا، ہم اس کو خالص اسلامی فن کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس فن سے اسلامی حضارت و تمدن کا اظہار ہوتا ہے، اس فن میں عصری اسالیب، صناعت، حکومتی نظام، مذہبی عقائد (جو ساری دنیا کے مسلمانوں میں مشترک تھے) کا پہلو نمایاں نظر آتا ہے۔ الاسلام و العرب کے مصنف روم لاندو کا یہ کہنا کہ " فن اسلامی نے دین وغیرہ سے اپنا مواد حاصل نہیں کیا " قطعی حقیقت ناشناسی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فن اسلامی، سابقہ اسالیب پر ہی قائم رہا لیکن بہرحال نئے دین کی روح اسلامی فن میں ہر جگہ نمایاں ہے، اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

مسلم فن کار قدیم عالمی تہذیبوں سے بہرہ مند ہو رہے تھے، اموی دور میں مسلمان روم و فارس سے پوری طرح مستفید ہوئے اور وہاں کی تہذیب و تمدن سے انھوں نے فنِ اسلامی کو جلا بخشی۔ اس لیے یہ کہا جا سکتا ہے کہ فن اسلامی ایرانی اور بازنطینی حضارتوں اور تمدنوں کا ایک ایسا آمیزہ تھا، جس نے ایک تیسری خوب صورت شکل اختیار کر لی تھی۔

ڈاکٹر علی حسنی الخربوطلی العرب والحضارۃ میں لکھتے ہیں کہ: " اسلام نے فنونِ لطیفہ کی تحریکات میں ایک ایسا رخ اختیار کیا تھا جس سے باہر نکلنا نہ تو ممکن تھا اور نہ اس حد سے نکل کر اسلامی فنون ایک مستقل ابھار کر شکل اختیار کر سکتے تھے۔ چنانچہ عرب فن کار اسلامی تعلیمات کی حدود کے اندر رہ کر بھلی مرحلے کو ارتقائی منازل طے کر رہے تھے۔ اس طرح فن میں حسن کاری و حسن پرستی کے وہ عناصر شامل تھے

جو فن کو اضطراب و بے چینی میں مبتلا کر دیتے ہیں بلکہ اسلامی فن کی روح میں ایک ایسا صاف ستھرا ذوق تھا جس کے تحت وہ چار دانگ عالم میں اپنی اہمیت منوا رہا تھا۔ فن میں حروف عربیہ کے شامل ہونے سے، اس کی جمال و خوب صورتی میں مزید اضافہ ہوا، اور فن اسلامی میں باریکی، ہمگی اور جدت پیدا ہوئی۔"

تصویر سازی اور مجسمہ سازی کی حرمت کے پیش نظر عرب فن کاروں نے حتی الوسع اس سے پرہیز کیا، لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ فن میں سے اس حصے کو خارج کر کے اس کو ناقص کر دیا بلکہ اس کی جگہ انھوں نے دوسرے پہلوؤں پر انتہائی محنت و مشقت اور جان سوزی سے کام کر کے اس میں نئی نئی جدتیں پیدا کیں کہ اول تو اس میں کسی قسم کی کمی کا احساس ختم ہو گیا، اور دوسرے یہ کہ فن میں مزید نکھار اور فطری انداز پیدا ہو گیا۔

عربوں نے غیر قوموں سے فن کو لے کر اس میں جدت و ندرت تو پیدا کی لیکن پرانی تہذیب و تمدن کے اثرات کو یکسر نہ بدل سکے، جس کی وجہ ڈاکٹر علی حسن الخربوطلی اپنی کتاب "العرب والحضارۃ" میں لکھتے ہیں کہ، "چونکہ امویوں میں سیادت کی مرکزیت اور تکبر تھا اس لیے ان کے احساس برتری نے ان کو اپنے ماتحتوں سے گھلنے ملنے سے روکے رکھا اور وہ اپنی بداوت کی وجہ سے ان سے مانوس نہ ہو سکے اس لیے اس میدان میں غیر قوم کے فن کاروں سے خاطر خواہ مستفید نہ ہو سکے۔ چنانچہ انھوں نے فن بازنطینی میں ندرت و نکھار پیدا [illegible] اکتفا کیا اور فن کو بغیر کسی تبدیلی کے اسی طرح اپنا لیا جس طرح بازنطینی عمال نے ان کی خدمت میں پیش کیا۔ چنانچہ خلیفہ عبدالملک نے مسجد عمرو پر ایک قبہ بنانے کا حکم دیا جو دنیا کی خوبصورت ترین یادگاری عمارتوں میں شمار ہوتا ہے۔ پھر خلیفہ نے یوحنا کے گرجے پر بھی ایک عالی شان مسجد تعمیر کی۔"

لیکن بعض عمارتوں میں مسیحی نمونوں سے بیّن اختلاف ملتا ہے جس سے خالص اسلامی فن کے ظہور کا پتا چلتا ہے، جبکہ تعمیری کاموں پر شعوبی رعایا ہی کے فن کار مامور تھے۔ یہ بات خود اغور طلب ہے کہ اس کی وجہ کیا ہے؟ کیا غیر ملکی فن کاروں یا غیر قوم کے صناعوں نے مسلمانوں کی خواہش کے مطابق خدمات انجام دیں؟ لیکن ہمارے سامنے وہ عمارتیں بھی ہیں جن میں مسلمانوں نے (بقول ڈاکٹر خربوطلی کے) کوئی خاص تبدیلی نہیں کی بلکہ اسی طرح اپنا لیا جس طرح ان کو پیش کیا گیا۔ اس کا واضح جواب یہ ہوگا کہ فنی تبدیلیاں اچانک ظہور میں نہیں آجایا کرتیں بلکہ کسی قوم کو اپنی خاص تہذیب و تمدن کے

نقوش اجاگر کرنے میں صدیاں گزر جاتی ہیں۔ عربوں نے قدیم تہذیبی ورثے کو اپنا کر اس میں اتنی جلدی اپنا خاص ذوق سمو دیا، یہی کیا کم ہے۔ اتنی جلدی یکسر تبدیلی لانا نہ تو کسی حال میں ممکن تھا اور نہ قرینِ عقل۔

جاک۔ لس۔ ریسلر الحضارۃ العربیۃ میں لکھتے ہیں کہ: "عربوں نے جس وقت فتوحات شروع کیں، علاوہ فن شاعری کے ان کو کچھ نہیں آتا تھا۔ سامی تقالید نے ان کو فن تصویر اور فن سنگتراشی سے باز رکھا تھا، کیونکہ انھوں نے محسوس کر لیا کہ فن سنگتراشی میں انسانی و حیوانی اشکال عبادتِ اوثان پر آمادہ کرنے والی اور موسیقی فتنہ و فساد کی جڑ تھی، اس لیے وہ ان فنون سے پرہیز کرتے رہے۔ ابتدائی اسلامی دور میں اسلامی فن، صرف فن تعمیر اور آرائش و حسن کاری پر محدود تھا۔"

فنونِ اسلامیہ کے مصادر

خلفائے بنو امیہ نے عمارت کے خام مواد اور ماہر صناع و فن کار مختلف ملکوں سے نئے شہروں کو بسانے اور محلات و مساجد کی تعمیر کے لیے درآمد کیے۔ مسجد دمشق کی تعمیر میں انھوں نے مسجد کی خوب صورتی اور حسن میں جلا پیدا کرنے کے لیے اور اس میں پچی کاری کا کام کرنے کے لیے شامی اور بازنطینی فن کاروں کو مدعو کیا اور اس کی عمارت ایک ایرانی انجنیئر کی نگرانی میں تعمیر ہوئی۔ اسی طرح قبۃ الصخرہ کی تعمیر میں مصری فن کاروں نے اپنے جوہر دکھائے تھے۔ دمشق اور مکہ میں بھی تعمیری کام کے لیے مصری صناع آئے تھے۔

مصر، شام اور عراق میں بیشتر فن کے ان نمونوں میں جو عصر اسلامی میں وجود میں آئے، مسیحی آثار پائے جاتے ہیں۔ فن مسیحی ان تراشیدہ یا بافتہ مصری اشیا میں نمایاں ہے جو تیسری صدی ہجری سے لے کر ساتویں صدی ہجری تک وجود میں آئیں —— نباتات اور مختلف قسم کے پودوں، پھولوں اور بیلوں وغیرہ کا کام جو پتھروں پر ہوا وہ مشرقی فن کی خصوصیات تھیں جن کو فن اسلامی نے اپنا کر اس میں جدتیں پیدا کیں۔ مناظرِ فطرت جو ہیلینی فن تھا اور اتنا واضح، صاف اور خوب صورت شکل میں نمایاں تھا کہ اندھیرے اور دھوپ تک کو اجاگر کرتا، مسلمانوں نے جب اس کو اپنایا تو اس میں غیر معمولی مہارت پیدا کر کے [illegible] کی بلندیوں پر پہنچا دیا۔

اسلامی فن پر ساسانی اثرات بھی نمایاں ہیں۔ ساسانی شہروں مدائن (بغداد کے قریب) عراق کے قریب کش اور ایران میں کھدائی سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ اسلامی فنون میں ساسانی اثرات کافی حد تک تھے۔ ساسانی فن کی خصوصیات میں سب سے واضح صورت پتھروں پر حسین و جمیل نقاشی کی صورت میں ہم دیکھتے ہیں — فنِ اسلامی، ایرانیوں کے فنون و صناعت سے بھی کافی حد تک متاثر ہوا۔ اسلامی فن نے وہ ایرانی عناصر اور جدید شان دار اسالیب اپنائے جو مشرقی مسیحیوں اور ساسانی فن میں موجود نہیں تھے۔ یہ عناصر و اسالیب منتقل ہونے والے قبائل سے اتصال کی بنا پر فنِ اسلامی میں داخل ہوئے۔ اس کی واضح مثال نقاشی کا وہ طریقہ ہے جو پتھروں، گچ اور لکڑی پر ابھری ہوئی شکل میں ہوتا ہے۔

جاک۔ لس۔ ریسلر لکھتے ہیں کہ: "بلا شبہ ان کا فنِ تعمیر میں غیر معمولی ترقی کرنا، اشکال انسانی و حیوانی کی مصوری کے عوض کہا جا سکتا ہے۔ اگر انھوں نے انسانی و حیوانی اشکال کی مصوری سے پرہیز کیا تو اسی مسلم فن کار نے اپنے فنی جوہر دوسرے میدانوں جیسے جیومیٹریکل ڈیزائن کو مختلف شکلیں دے کر اس میں تنوع پیدا کیا، نباتاتی نقاشی اور فن کاری میں بھی انھوں نے غیر معمولی ندرت پیدا کرنے کی کامیاب کوششیں کیں۔ اس میدان میں انھوں نے پودوں، پھولوں، کلیوں، خوبصورت پہاڑی پھولوں، لوٹس کے پھولوں، شوکۃ الیہود کے پھولوں، کھجور کے درختوں اور مختلف قسم کی خوبصورت بیلوں کو عربی طرزِ نقاشی سے اجاگر کیا اور مہارتِ فن کا مظاہرہ کیا۔"

عربوں کے یہاں ان کی جمالیاتی حس کے ساتھ ساتھ ان کے فن میں اندرونی احساسات اور فلسفیانہ موشگافیاں بھی بڑے حسین پیرایہ میں ملتی ہیں۔ جیسے سیدھا مینار جو اللہ کی وحدانیت میں اٹھی ہوئی انگلی کی نشان دہی کرتا ہے۔ عربی فن میں روحانی تصورات کے ساتھ ساتھ صوفیانہ نظریات بھی نظر آتے ہیں۔ حقیقت میں مسلم فن جن روحانی، مادی اور صوفیانہ و فلسفیانہ عناصر نیز اندرونی اور جمالیاتی احساسات کا مجموعہ ہے، اگر ان عناصر میں سے کسی ایک عنصر کو بھی خارج کر دیا جائے تو فن بے جان اور بجھا بجھا سا لگے گا۔ گویا کہ اس کا ہر عنصر دوسرے عنصر کا معاون و مددگار ہے۔

ڈاکٹر علی حسنی الخربوطلی فرماتے ہیں کہ: "عربی عمارات، ستونوں، منحنیات، میناروں اور قبوں کی وجہ سے امتیازی حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ سب چیزیں کھجور کے درخت کی تصویر کی عکاسی کرتی

ہیں، جو ان کے نزدیک سب سے محبوب چیز ہے۔ ہم ان کی روح و نفسیات کو ان کی ہر چیز میں نمایاں دیکھتے ہیں، یہاں تک کہ ان شہروں کے سنگِ بنیاد میں بھی جن کو وہ مضبوط دیواروں سے حفاظت کرنے کے لیے گھیر دیتے تھے۔ وہ دیہات میں جن چیزوں سے مانوس تھے، انہی چیزوں کی نمائندگی شہری زندگی میں بھی کی۔ ان عمارتوں میں ان کا طرزِ زندگی وہی تھا جو بدویت میں تھا۔ مستقل قبائل کی شکل میں رہتے، ہر قبیلے کا ایک محلہ ہوتا، جس میں گھروں کے علاوہ مسجد، بازار اور قبرستان ہوتا۔ ہر محلہ ایسے مضبوط دروازوں سے محصور ہوتا جو اس کو دوسرے محلوں سے جدا کرتے۔ چنانچہ کہیں کہیں ایسی شکل پیدا ہو گئی کہ ایک شہر کئی چھوٹے چھوٹے شہروں کا مجموعہ ہو گیا۔ یہ تقسیم ان کے اس تعصب اور فطرت کی عکاسی کرتی ہے کہ وہ آزادی اور خودداری کی زندگی بسر کرتے اور غیر قبیلے کے کسی سردار کے آگے سرِ تسلیم خم نہ کرتے، اور جب شہر میں کوئی بغاوت یا جھگڑا اٹھ کھڑا ہوتا تو تمام دروازے بند کر دیے جاتے جس سے شہر کے مختلف حصوں کے باہمی روابط بالکل منقطع ہو جاتے۔

تفریحی محلات جو اموی خلفا نے دیہاتی علاقوں میں بنوائے تھے اور ان کا نام بوادی رکھا تھا، جن میں سے ایک کا انکشاف "قصیر عمرہ" کے نام سے ہوا ہے، یہ تمام محلات اس بات کا ثبوت ہیں کہ امویوں نے اپنے زمانے کے جو بھی علوم و فنون حاصل کیے، وہ ان کی بہترین رہائش گاہوں کی شکل میں ظاہر ہوئے اور جنھوں نے حتی المقدور ان کی دولت کے اسباب مہیا کیے۔ امیر گھرانوں کے محل اکثر دو حصوں پر مشتمل ہوتے جن کے درمیان دروازے ہوتے اور ان پر دبیز پردے پڑے رہتے جو ایک حصے کو دوسرے حصے سے جدا کرتے۔ موسم سرما میں سنگِ مرمر کے فرش اور دیواروں کو قالینوں سے ڈھک دیا جاتا، کمروں کو انگیٹھیوں سے گرم رکھنے کا بھی بندوبست ہوتا۔ گرمیوں میں روشن دان اور کھڑکیاں کھول دی جاتیں جس سے موسم کی حرارت کم ہو جاتی۔ گھر کی چھتیں عربی طرز پر منقش ہوتیں، ان پر سبز پالش ہوتی۔

غرض اس میں کوئی شک نہیں کہ عرب اگرچہ فاتح کی حیثیت سے ہر جگہ پہنچے تھے لیکن انھوں نے اپنی مفتوح رعایا کے علوم و فنون سے نہ صرف بھرپور فائدہ اٹھایا بلکہ ان کے فنی اجزا میں نئی نئی چیزیں پیدا کیں اور اپنی انتھک محنت و جانفشانی سے ان علوم و فنون کو ترقی و ترویج کی منزلوں تک پہنچایا۔

اموی دور کے اہم تعمیری نمونے ۔ جامع اموی (دمشق)

یہ ایک عظیم الشان جامع مسجد ہے جس کو خلیفہ ولید بن عبدالملک نے ایک قطعۂ زمین پر تعمیر کروایا تھا۔ یہ قطعۂ زمین پہلے ایک بت خانہ تھا جس پر مسیحیوں نے ایک گرجا بنوایا اور اس کا نام یوحنا رکھا۔ مسلمانوں نے جب دمشق میں اپنا دارالسلطنت قائم کیا تو وہاں کے باشندوں سے اس بات پر مصالحت کرلی کہ یہ گرجا نصف نصف مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے استعمال میں رہے گا۔ اس کے نصف مغربی حصے میں عیسائی عبادت کریں گے اور نصف مشرقی حصے میں مسلمان۔ جب خلافت ولید بن عبدالملک کے ہاتھوں میں آئی تو اس نے مسیحیوں کو بلاکر یہ تجویز پیش کی کہ اس نصف حصے کو بھی دے کر تم لوگ جتنی چاہے رقم لے لو تاکہ ہم اس پورے حصے پر مسجد تعمیر کرسکیں۔ ان لوگوں نے رقم لینے سے انکار کر دیا اور یہ مطالبہ کیا کہ اطراف میں جو گرجے منہدم ہیں ان کے بنانے کی اجازت دے دی جائے تو ہم اس گرجا گھر سے دست بردار ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ اس بات پر مصالحت ہوگئی اور ولید بن عبدالملک نے دونوں حصوں کو ملاکر مسجد کی بنیاد ڈالی۔ اس کی تعمیر میں بارہ ہزار رومی معماروں نے انتہائی محنت اور جانفشانی سے کام کیا۔ اس کی دیواریں فسیفسا کے خوب صورت ٹکڑوں سے مزین کی گئی تھیں اور انھیں حسین و دلکش رنگوں سے رنگا گیا تھا۔ دیواروں پر درختوں کی تصاویر تھیں جن میں نگینوں اور رنگین پتھروں سے بڑی ہی ندرتوں کو کام میں لاکر شاخیں نکالی گئی تھیں۔ مسجد کی لمبائی مشرق سے مغرب تک تین سو گز اور چوڑائی دو سو گز تھی، مسجد میں اڑسٹھ ستون تھے۔ محراب سے متصل انتہائی بلندی اور گولائی میں ایک بڑا قبہ تھا۔ مسجد میں تین برآمدے تھے، مسجد کی چھت منقش لکڑی کی تھی، شمالی منارہ کعب تھا، سنگِ مرمر کی کھڑکیاں رومی فن کے طرز پر تھیں۔ اس مسجد کا منارہ اسلامی فنِ تعمیر میں سب سے پہلا منارہ تھا۔ بعد میں شمالی افریقہ اور اندلس میں بھی اس طرز کے منارے تعمیر کیے گئے۔ اسی مسجد کے طرز پر بعد میں مسجد قرطبہ اور دیگر مغربی شہروں میں مساجد تعمیر ہوئیں۔

مسجدِ نبویؐ میں توسیع

مسجد نبوی کی عمارت میں کئی بار توسیع اور تبدیلی کی گئی۔ ابتدا میں وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں انتہائی سادگی کا نمونہ تھی۔ ۱۲ءھ میں اس کی عمارت میں اموی خلیفہ ولید بن عبدالملک

نے تجدید کی اور اس کو جامع مسجد کے نمونے پر تعمیر کروایا جس میں صحن، برآمدہ اور بلند و بالا عمارتوں کا اضافہ کیا۔ یہ مسجد چونکہ عام مسلمانوں کا مرجع تھی اس لیے بعد میں اس میں اور بھی توسیع و تجدید ہوتی رہی۔

قبۃ الصخرہ

قبۃ الصخرہ اموی یادگاروں میں سب سے اہم اور نادر نمونہ ہے۔ کیونکہ اسلامی عمارات کی تاریخ میں وہ سب سے قدیم یادگار ہے جس کو عبدالملک بن مروان نے ۹۲ - ۶۹۱ء میں بنوایا تھا۔ کسی وقت یہ عمارت جامع عمر کے نام سے موسوم تھی، کیونکہ حضرت عمر بن خطاب نے اس جگہ لکڑی کا ایک مصلّیٰ قائم کیا تھا، پھر اس کھنڈر پر عبدالملک بن مروان نے موجودہ عمارت تعمیر کروائی۔ یہ عمارت ایک وسیع، بلند اور سنگلاخ زمین پر واقع ہے۔ اس کے عظیم محور کے پھیلاؤ میں مسجدِ اقصیٰ واقع ہے یہ جگہ اس سے قبل بھی مسیحیوں، مسلمانوں اور یہودیوں کے نزدیک مقدس سمجھی جاتی تھی۔ اس کی لمبائی چھپن قدم، چوڑائی بیالیس قدم اور اس کی شکل نیم دائرے کی سی تھی۔ کہتے ہیں کہ قبۃ الصخرہ وہاں پر موجود گرجا گھر کے قبے کی نقل ہے، جس کا حجم بھی تقریباً وہی ہے جو اس کا ہے۔ قبے کا قطر ۲۲۰۴۴ میٹر ہے جو چار بڑے بڑے ستونوں پر قائم ایک گول چبوترے پر بنا ہوا ہے۔ ایک ستون اور دوسرے ستون کے درمیان تین کھمبے (Polls) ہیں جن میں سے ہر ایک پر سوا نوکیلی گاودم محرابیں بنی ہوئی ہیں۔ اس قبے کے اندر خط کوفی میں ایک سنہری عبارت لکھی ہوئی ہے جس کی لمبائی تقریباً دو سو چالیس میٹر ہے، جو سیاہی مائل نیلی زمین پر پچی کاری سے مزین ہے۔ اس عبارت میں قرآنی آیات کے علاوہ عمارت کی تاریخ کے بارے میں بھی کچھ اشارے کیے گئے ہیں، جس کا متن یہ ہے: " بنی ھذہ القبۃ عبداللہ الامام المأمون امیر المومنین فی سنۃ اثنتین و سبعین۔" اس عبارت میں سب سے واضح خامی جو اس کو مشکوک کر دیتی ہے، یہ ہے کہ خلیفے کا نام اور لقب، بقیہ پوری عبارت کے خط سے مختلف خط میں ہیں۔ دوسری خامی یہ ہے کہ ۷۲ھ مامون کا زمانہ نہیں بلکہ عبدالملک بن مروان کا تھا، جس کی طرف اس عمارت کی نسبت کی جاتی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کتابت میں یہ تغیر مامون کے عہد میں اس کے اشارے پر ہوا ہوگا، لیکن عبارت کو تبدیل کرنے والے نے نام تو بدل دیا اور تاریخ بدلنا بھول گیا، یا اس نے عمداً ایسا کیا؟

اس قبے میں جس قسم کے فن کو اجاگر کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صدر اسلام ہی میں اسلامی فن تعمیر پر ان فنی اسالیب نے اپنا اثر ڈالنا شروع کر دیا تھا جو شام، بیزنطہ اور سلطنت روم میں رائج تھے۔ اس قبے کے اندرونی حصے میں جو زیب و زینت کے آثار نظر آتے ہیں وہ بیشتر نباتاتی ڈیزائین جن میں کچھ لولبی (پیچدار) ہیئت کے ہیں، کہیں دو گل دانوں سے دو شاخیں نکل کر آپس میں ملتی ہوئی دکھائی گئی ہیں۔ اسی طرح مختلف قسم کے خوب صورت پھول، نباتات اور درختوں میں کھجور، زیتون اور بادام کے درخت دکھائے گئے ہیں، بعض جگہ درختوں کے پتوں کو دل کی شکل میں پیش کیا گیا ہے۔ میوہ جات میں انگور، انار وغیرہ اور کھلی ادھ کھلی کلیوں کو خوبصورت و حسین انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ کہیں کہیں پچی کاری سے چاند ستاروں کے نقش بنائے گئے ہیں۔ چاند کا استعمال ایران میں تصویروں میں ہوتا تھا، بازنطینیوں نے ان عمارتوں کی دلکشی میں اضافے کے لیے استعمال کیا اور پھر مسلمانوں نے اس کو ایک دینی شکل دے دی جیسا کہ ترکی اور مصر میں ہے۔ بہرحال قبۃ الصخرہ کی پچی کاری سے اموی دور کے فن کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے جو علاوہ قصر مشتیٰ اور جامع الاُموی دمشق کی پچی کاری اور پتھر کے کام کے کہیں نہیں ملتا۔

محلات و قصور

دمشق میں امویوں کے محلوں اور قلعوں کے باقی ماندہ نشانات اس دور کی زندگی کی تصویر کشی کرنے کے لیے اگرچہ انتہائی ناکافی ہیں لیکن بعد کے انکشافات سے اتنا پتا تو چل ہی جاتا ہے کہ چونکہ دیہاتی زندگی ان کی فطرت کے عین مطابق تھی اس لیے وہ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ دیہات میں گزارتے تھے۔ انھوں نے حیرہ میں فوجی محلات اور اردن و شام کے صحرائی علاقوں میں جہاں بارش کے زمانے میں سبزہ وغیرہ اُگ آتا تھا، تفریحی محلات تعمیر کیے۔ ان محلوں میں پانی کی سپلائی بہت دور سے کی جاتی۔ اس قسم کے محلات میں دو اہم نمونے قصر مشتیٰ اور قصر عمرہ کے ہم کو ملتے ہیں۔ بعد میں بحر میت کے قریب قصر مفجر، خیر الغربی، خیر الشرقی، قصر طوبہ، رُصافہ اور قصر منیہ کے باقی ماندہ کھنڈرات کا بھی پتا چلتا ہے۔

قصرِ عمرہ

قصرِ عمرہ کا انکشاف ۱۸۹۸ء میں موزل کے ذریعے ہوا۔ عمان کے مشرق میں تقریباً پچاس میل

کی مسافت پر یہ محل واقع تھا۔ خلیفہ ولید اس میں سیر و شکار اور تفریح کے لیے قیام کیا کرتا تھا۔ اس کے وسیع و عریض میدان میں بغیر ستونوں کے تین قبے بنے ہوئے تھے۔ ایک وسیع و عریض مختلف گوشوں کا صحن تھا۔ حمام کے لیے چھوٹے چھوٹے گوشے تھے۔ یہ محل بھی پتھر سے تعمیر کیا گیا تھا جس کا فرش سنگ مرمر سے بنایا گیا تھا۔ اس کی اوپر کی دیواروں کو بڑی تصاویر سے مزین کیا گیا تھا۔ پانی کنوئیں سے پہلے چھت پر لے جایا جاتا، اس کے بعد کمروں میں پہنچایا جاتا۔ اس کے ڈرائنگ روم کے بائیں طرف ایک گرم حمام تھا جس میں ترتیب وار تین کمرے تھے۔ ایک ٹھنڈا کمرہ جس میں ڈرائنگ روم سے داخل ہوا جاتا تھا، اس سے متصل ایک ہلکا گرم کمرہ تھا، اس کے بعد تیسرا کمرہ گرم تھا۔ اس حمام کا فرش سنگِ مرمر کا تھا، جس کے نیچے گرم پانی بہتا رہتا۔ عمارت میں سرخ پتھروں کا استعمال کیا گیا تھا۔

قصیر عمرہ میں دو تصاویر بہت اہم تھیں۔ ایک تو خلیفے کی تصویر جس کو تخت پر جلوہ افروز دکھایا گیا تھا اور دوسری تصویر دشمنانِ اسلام کی تھی، اس میں چھ تصاویر تھیں جن کو لباسِ فاخرہ زیب تن کیے ہوئے پیش کیا گیا تھا۔ ان میں سے چار تصویروں میں عربی اور افریقی کتابت میں کوئی عبارت لکھی ہوئی تھی۔ یہ محل مشرقی و یونانی فنون کا حسین امتزاج ہے۔ اس محل کی چھت اور دیواروں کے اوپر کے حصے پر مختلف خوب صورت اور حسین و جمیل شکلیں، روزمرہ کی زندگی کی کیفیات، حیوانات و نباتات کی تصاویر بنائی گئی ہیں۔ یہ سب تصاویر ہیلینی اسالیب پر نقش کی گئی ہیں لیکن ساتھ ہی ساتھ اس میں ایرانی اور ہندی اثرات بھی جھلک رہے ہیں۔

قصر مشتی

قصر مشتی صحرائی محل کا نمونہ ہے جو رومی قلعوں اور بدوی چھاؤنیوں کے طرز پر تعمیر کیا گیا تھا۔ اس کو خلیفہ ولید ثانی نے شرق اردن کے دارالسلطنت عمان کے مشرق جنوب میں بیس میل کی دوری پر بنوایا تھا۔ اس قصر کے باہر کے حصے میں ایک مربع شہر پناہ تھی اور اس میں گول برج بنے ہوئے تھے۔ اس محل کے چاروں طرف کمرے اور درمیان میں ایک وسیع پانی کا حوض تھا۔ اس کے علاوہ اس میں تین برآمدے اور برآمدوں سے ملحق صحن تھا جس کے دونوں طرف کمرے بنے ہوئے تھے۔ اس محل میں صرف ایک پھاٹک تھا جس پر مختلف قسم کے نقش و نگار اور پچی کاری کی ہوئی تھی۔

(جس کے کچھ نمونے برلن کی میوزیم میں موجود ہیں)۔ اس محل میں ایرانی وساسانی طرزِ تعمیر کا فن نمایاں ہے۔ اس کے مثلث چبوترے کے صحن سے بازنطینی فن جھلکتا ہے۔ صدر دروازے کے داہنی طرف ایک میدان ہے جس کے جنوب میں ملبہ پڑا ہوا ہے، غالباً مسجد وہی ہوگی۔ محل کے صحن میں جو منقش ٹکڑے استعمال کیے گئے تھے، ان کی ترتیب شام وعراق کے غساسنہ اور لخمیوں کے محلات سے مشابہ ہے۔ قصر مشتی کے ظاہری منظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محل فن اسلامی کے ابتدائی مرحلے کی نقاشی اور پچی کاری کی تعلیم کی ابتدائی شکل ہے جس میں خم دار اور بل دار بارڈر سے نظم پیدا کیا ہے۔ داہنے دروازے کے سامنے جانوروں کی خوب صورت تصاویر دائرے کی شکل میں منقش کی گئی ہیں۔ لیکن داہنی طرف نباتاتی تصاویر ہی ہیں جس سے اس تصور کی نمائندگی ہوتی ہے کہ دینی شعور کے بعد زندہ جانوروں کی تصاویر پیش کرنے سے پرہیز کیا گیا۔ ماہر فن کاروں نے اپنی فنی صلاحیتوں کو صرف کرنے میں یک نظم ونسق برقرار رکھا تھا۔ برآمدوں اور دائروں میں ان کی بے پناہ مشقیں ایک مضبوط اور خوب صورت شکل میں ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کا داجھہ منقش لکڑی کے کئی ٹکڑوں پر مشتمل ہے جو نقش کا بہترین نمونہ ہے۔

ان محلات کے علاوہ دوسرے بہت عالی شان اور خوب صورت محلات کا پتا چلتا ہے مثلاً قصرِ مفجر جو خلیفہ ہشام (۲۴ - ۴۳ء) کے عہد میں تعمیر ہوا۔ دمشق میں خیر الغربی، خیر المشرقی، بحیرہ کے قریب قصر منیہ جس کو پہلے رومی قلعہ سمجھا جاتا تھا، اور شمال مشرق رصافہ تھا۔

قصر مفجرؔ اور قصر خیر الغربی

ان دونوں محلوں میں گچ کا کام، فن میں مہارت تامّہ اور ادائیگی فن میں خوش اسلوبی پر دلالت کرتا ہے۔ ان محلات میں ساسانی مظاہر بھی نمایاں ہیں اور مختلف حیوانی موضوعات پر جیومیٹریکل نمونے بھی ملتے ہیں اور انسانوں کی شکلیں بھی ہیں۔ دروازے کی گزرگاہوں پر تصویروں کو پلاسٹر آف پیرس جیسے کسی مادّے سے مزین کیا گیا تھا۔

اسلام نے فنی رجحان کو ایک خاص رُخ دے کر کچھ حدود مقرر کر دی تھیں جن کو تجاوز کرنا اسلامی تعلیمات سے روگردانی کے مترادف تھا۔ چنانچہ عرب فن کاروں نے اسلامی فن کو اسی رخ پر ترقی دی جس کی اجازت اسلام دیتا ہے اور اسلامی تعلیمات کے مخالف عناصر کو حتی الامکان فن میں نہ گھسنے دیا، کیونکہ ان عناصر سے فن میں اضطراب اور بے چینی کی جھلک رونما ہونے لگتی ہے جو اسلامی روح کے منافی

۔مسلمان چونکہ مجسمہ سازی اور تصویر سازی کو وثنیت اور عبادت اصنام پر محمول کرتے تھے، اس
انھوں نے وہ تمام مجسمے منہدم کر دیے تھے جو ان کو غیر قوموں سے ملے تھے، خصوصاً ایرانیوں اور
وں سے۔ یزید بن عبدالملک (۱۰۴ھ مطابق ۷۲۲ء) نے اس قسم کے تمام مجسموں
نہدم کر دینے کا حکم دیا تھا، لہذا وہ سب کے سب منہدم کر دیے گئے خصوصاً مصر کے تمام
ے گرا دیے گئے تھے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ تصویر سازی کی تحریم، دین اور عبادتِ اصنام میں اشتراک پیدا ہونے
خوف سے کی گئی تھی۔ صدر اسلام میں عربوں نے اس پر بڑی حد تک عمل بھی کیا اور اپنی فنی
ییتوں کو اس رخ پر استعمال کرنے سے خود کو روکے رکھا، اس لیے اس وقت کی نہ کوئی انسانی
ت اور نہ کوئی مجسمہ اسلامی یادگاروں میں ہم کو ملتا ہے۔ البتہ بعد میں مسلم فن کاروں نے جو کچھ
س میدان میں طبع آزمائی کی ہے، ان میں بعض حیوانات کی تصویریں ملتی ہیں، مثلاً قصرِ عمرہ کی
، تصاویر۔ ڈاکٹر علی حسنی الخربوطلی کا کہنا ہے کہ "یہ محض زینت کے لیے بنائی گئیں۔ ٹھیک
وہ زینت ہی کے لیے بنائی گئیں۔ لیکن یہ بات تو بہر حال قابلِ غور ہے کہ اسلام نے اس
حرام قرار دیا تھا اور اموی دور کے بعض فن کاروں نے اس میدان میں بھی اپنے
ن کا مظاہرہ کیا ہے۔

ڈاکٹر کمال سامح اپنی کتاب "العمارۃ فی صدر الاسلام" میں قصرِ عمرہ کے تذکرے میں
ہیں کہ قصرِ عمرہ کی شہرت اس لیے زیادہ ہوئی کہ اس کی دیواروں پر تصاویر بنائی گئی تھیں۔
ں کر اسی ضمن میں ایک جگہ لکھتے ہیں کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ
ین ہمیشہ زندہ حیوانات کی تصاویر، مجسموں اور بت تراشی وغیرہ سے روکتے رہے، تاکہ
ں کو اصنام، مجسموں اور تصویروں سے محفوظ رکھیں، جو یا تو خالق کو بھلانے کا سبب ہوا کرتی
ینی عبادت کی دعوت دیتی ہیں۔ لیکن جب عربوں میں اس وثنیت کا خطرہ ختم ہو گیا تو علما
یر سازی کو اسلام کے خلاف نہ ہونے کا فتویٰ دے دیا۔"
ٹر صاحب نے قصرِ عمرہ کی تصاویر کا اسلامی احکام سے تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے،
ر ہے ان کی یہ تاویل کسی حالت میں بھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ عبادت اصنام کا

خطوط جن عہد اسلام میں تھا تقریباً اتنا ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ بعد کے ادوار میں پیدا ہو گیا۔ ڈاکٹر صاحب نے علما کے فتوے کا ذکر تو کر دیا لیکن نہ تو یہ بتایا کہ اس قسم کا فتویٰ کب اور کہاں دیا گیا اور نہ فتویٰ دینے والے علما کے نام ہی کا ذکر کیا۔

بہرحال اس بحث سے قطع نظر، یہ تو اپنی جگہ پر حقیقت ہے کہ ہم کو اسلامی فن میں اس قسم کے مجسمے اور تصویر سازی کے نمونے شاذ ہی ملتے ہیں جن کو بلاشبہ متمسک علما و فقہا نے ناجائز قرار دیا ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی فن سے ہم کو نباتاتی ڈیزائن یعنی مختلف قسم کے پودوں، پھولوں، بیلوں، درختوں اور جیومیٹرکل خطوط عجیب عجیب شکلوں میں ملتے ہیں۔

عربوں کی تعمیر کے خصائص

عربوں کی تعمیر کا مصالحہ مختلف ادوار اور مختلف ممالک کی حیثیت سے مختلف ہے۔ پہلے انھوں نے صرف اینٹیں استعمال کیں لیکن بعد میں پتھروں کا استعمال بھی کرنے لگے۔ اکثر انھوں نے ایک مرکب مصالحہ استعمال کیا جو چونے، ریت، مٹی اور چھوٹے چھوٹے پتھر کے ٹکڑوں سے ملا کر بنایا جاتا۔ اس کو ترکیب دینے کے بعد وہ بالکل تراشے ہوئے پتھر کی طرح دکھائی دیتا تھا۔ محرابیں سادہ، نوکیلی اور پھیلی ہوئی عربوں کے طرز تعمیر کی خصوصیات میں سے ہیں۔ بعض عمارتوں میں محراب کی چوٹی اور اس کے نیچے کے جوڑ زیادہ نوکیلے نہیں ہیں جس کی وجہ سے قوس میں ایک عجیب ہی قسم کا حسن پیدا ہو گیا ہے۔ مصر میں چوٹی بتدریج نوکیلی ہوتی چلی گئی ہے۔ مینار جو اذان دینے کے لیے ہوتا تھا، اس کی شکل بھی مختلف ممالک میں مختلف رہی۔ ہر ملک کی ایک خاص نہج ہے۔ ایران میں مخروطی، اندلس اور افریقہ میں مربع، روم میں گول اور اوپر سے مخروطی، مصر میں ایک منزل مختلف صورت کی ہوتی۔ مصر کے اکثر مینار عجیب و غریب ہیں جن سے عربوں کی [illegible] صناعی کا اندازہ ہوتا ہے۔ اکثر میناروں کے اوپر مختلف قسم کے دندانے بنے ہوئے ہیں۔

گنبد عربوں کی ایجاد نہیں بلکہ گنبدوں کا استعمال بہت پہلے ملوک ساسانیہ کی عمارتوں اور مشرقی محلات میں ہوتا تھا لیکن اس میں ایک خاص بات عربوں نے پیدا کی، وہ یہ کہ ان کے بنائے ہوئے گنبد اوپر سے پتلے اور نیچے سے دبے ہوتے ہیں۔ مصر میں بیضاوی، مقعد اور [illegible] گنبد [illegible] ہیں۔ شام کے گنبد بھی مصر کے گنبدوں کی طرح ہیں۔ کہیں کہیں گنبد سادہ ہیں [illegible]

طرح دالانوں پر ہوتے۔

غرض اسلامی فنونِ لطیفہ خصوصاً فنِ تعمیر میں اسلامی تہذیب و تمدن نے ایک اہم کردار ادا کیا ہے۔ اسلامی معماروں اور فن کاروں نے ایسی ایسی بلند عمارتیں کھڑی کردیں جو اسلامی ممالک پر چھائی ہوئی سابقہ شان و شوکت کی داستان سنا رہی ہیں۔ ان میں بعض عمارتیں اسلامی فنِ تعمیر کی اتنی اچھی نمائندگی کرتی ہیں اور اتنی شان دار ہیں کہ ان کو عالمی سطح پر اہم حیثیت حاصل ہوگئی اور جو ہمیشہ کے لیے اسلامی ورثہ کی شکل میں باقی رہیں گی۔

ان اسلامی فن کاروں نے مختلف ممالک کے اسالیبِ فن کو سیکھ کر اس کو ترقی کی راہوں پر گامزن کیا۔ وہ ممالک جو مسلمانوں کے زیرِ نگین آگئے تھے اور جنھوں نے مدنیت و حضارت میں ایک طویل عرصہ گزارا تھا، ان سے مسلمانوں نے وہ سب کچھ حاصل کرلیا جس کے وہ حامل تھے۔ ان مسلم فن کاروں نے فنونِ لطیفہ اور فنِ تعمیر میں بلند سطح پر پہنچ کر ہی بس نہیں کیا بلکہ فن میں اپنی اَن تھک جدوجہد اور لاانتہا کاوشوں سے نئی روح پھونک دی۔ انھوں نے مختلف اسالیب فن کو سیکھ کر فن کو ایک نئی اور نادر شکل میں پیش کیا، اپنے تجربات کی روشنی میں اس میں اضافے کیے۔ ان کو رنگوں کے امتزاج اور معدنیات کے رنگ تیار کرنے میں بھی خاص مہارت حاصل تھی۔ ان کو بخوبی علم تھا کہ تاروں سے جگمگاتے آسمان کی تصویر ہیرے جواہرات کے ذریعے کیسے بنائی جائے اور سُرخ یاقوت کو غروبِ شمس کے مقام پر کس خوش اسلوبی سے استعمال کیا جائے اور شفق کے لیے بنفشی یاقوت استعمال کیا جائے۔ انھیں رات، سحر، دھندلکے وغیرہ کی تصویر کشی میں پوری مہارت تھی۔ اس رخ میں انھوں نے وہ وہ باریکیاں اور ندرت پیدا کی کہ ان کے فن کی داد دینی ہی پڑتی ہے۔ وہ جس قسم کے خاص تمدن و تہذیب کی نمائندگی کر رہے تھے یعنی دین اور مخصوص قسم کے بہتر معاشرے کی، ان سب کا عکس ان کے فن میں نمایاں ہے۔ اپنی انہی سب کاوشوں سے وہ فن کو اعلیٰ سطح پر پہنچانے اور اس کو پختگی بخشنے کے قابل ہو سکے اور فنِ تعمیر کا وہ نمونہ پیش کرنے میں کامیاب ہوسکے جو اپنے اندر حسن و جمال کے ساتھ ساتھ تقدس، جمالیت اور سکونِ قلب و ذہن کی خصوصیات رکھنے کی وجہ سے دنیائے فن میں شاہکار کی حیثیت رکھتا ہے۔

مراجع ومصادر

۱۔ الفنون الاسلامیۃ و الوظائف علی الآثار العربیۃ۔ ج اوّل ۔ ڈاکٹر حسن پاشا۔ قاہرہ ۹۶۵

۲۔ العمارۃ فی صدر الاسلام ۔ الدکتور کمال الدین سامح ۔ قاہرہ ۱۹۶۴ء

۳۔ الاسلام والعرب Rom Laudan ۔ ترجمہ منیر البعلبکی ۔ بیروت ۱۹۶۲ء

۴۔ تاریخ التمدن الاسلامی ۔ ج ۵ جرجی زیدان

۵۔ الفن الاسلامی ERXIST KUHNEL ۔ ترجمہ ڈاکٹر احمد موسٰی ۔ بیروت ۱۹۶۶ء

۶۔ الفنون الاسلامیہ ۔ م ۔ س ۔ دیکاند ۔ ترجمہ ۔ احمد محمد عیسٰی ۔ مصر ۱۹۵۴ء

۷۔ مجال الاسلام ۔ حیدر باتات ۔ ترجمہ عادل زمینز قاہرہ

۸۔ العرب والحضارۃ ۔ ڈاکٹر علی حسنی الخربوطلی قاہرہ ۱۹۶۶ء

۹۔ الحضارۃ العربیۃ ۔ جاک ۔ لس ۔ ریسلر ۔ ترجمہ غنیم عبدان

۱۰۔ حضارۃ العرب فی الجاہلیۃ والاسلام ۔ ادیب لحود ۔

۱۱۔ تاریخ الاسلام ۔ السیاسی والدین والثقافی والاجتماعی، ج اوّل ، ڈاکٹر حسن ابراہیم، قاہرہ ، ۱۹۵۳ء۔

۱۲۔ تاریخ الآدب اللغۃ العربیۃ ۔ ج اوّل ۔ جرجی زیدان ۔

ڈاکٹر حامد خان حامد

زندگی اقبال کی نظر میں

اقبال نے زندگی کے متعلق ایک بھرپور نظریہ پیش کیا ہے۔ اس کا اظہار انھوں نے
ہی کلام میں بھی کیا ہے اور اردو کلام میں بھی۔ سب سے پہلے ان کا ایک قطعہ میری توجہ کو
جانب جذب کرتا ہے۔ اس قطعے کا عنوان ہے "زندگی و عمل"۔ انھوں نے یہ قطعہ جرمنی کے
ائیلی شاعر ہانیا کی نظم موسوم بہ "سوالات" کے جواب میں کہا ہے۔ یہ قطعہ پیام مشرق میں
۔ اقبال نے اپنی یہ کتاب جرمن حکیم حیات گوئٹے کے مغربی دیوان کے جواب میں یا اس
متاثر ہو کر لکھی ہے۔ "پیام مشرق" کے دیباچے میں اس کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے۔
اتی چند جملے ملاحظہ ہوں۔ "پیام مشرق" کی تصنیف کا محرک جرمن حکیم حیات گوئٹے کا
بی دیوان ہے جس کے متعلق جرمنی کا اسرائیلی شاعر ہائنا لکھتا ہے:

"یہ ایک گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب نے مشرق کو بھیجا ہے۔ اس دیوان سے اس امر
ہادت ملتی ہے کہ مغرب اپنی کمزور اور سرد روحانیت سے بیزار ہو کر مشرق کے سینے سے
ت کا متلاشی ہے۔"

دیباچے میں بڑے کام کی باتیں بیان کی گئی ہیں جو پڑھنے سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہاں اتنی
ش نہیں کہ اقبال کے مرقومہ دیباچے پر سیر حاصل بحث کی جائے۔ چند جملے بطور نمونہ درج کیے
ہیں۔ ان سے اس بات کا پتا چلتا ہے کہ اگر گوئٹے کا مغربی دیوان مغرب کا گلدستۂ عقیدت
مشرق کو پیش کیا گیا ہے تو پیام مشرق، مشرق کا گلدستۂ عقیدت ہے جو مغرب کو بھیجا گیا ہے۔ ہاں
تھا اس قطعے کا جس کا عنوان ہے "زندگی و عمل"۔ قطعہ یہ ہے:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسی زیستم　　ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موج ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت　　ہستم اگر می روم گر نروم نیستم

متحرک اور سرگرم عمل ہے۔ گویا اقبال کی نظر میں زندگی حرکت و عمل سے عبارت ہے اور موت سکوت و جمود سے۔ ساحل کی زندگی موت سے ہم کنار ہے کیونکہ اس میں سکوت و جمود ہے اور موج بھرپور زندگی کی مظہر ہے، کیونکہ اس میں حرکت و عمل ہے۔ قطعے میں مکالمے کی سی صورت ہے جو کچھ اس طرح ہے۔ ساحل نے بصد حسرت و یاس کہا کہ اگرچہ میں ایک زمانے سے زندہ ہوں لیکن اب تک یہ معلوم نہ ہو سکا کہ میں کون ہوں؟ کیا ہوں؟ میری کنہ کیا ہے؟ میری حقیقت کیسی ہے؟ تیزی سے ابھرتی، چلتی، بل کھاتی موج نے کہا کہ زندگی چلنے کا نام ہے رک جانا یا ٹھہرنا موت ہے، اس قطعے ہی سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ زندگی اقبال کی نظر میں کیا ہے؟ میں نے اقبال کی نظر میں زندگی کو حرکت و عمل سے تعبیر کیا ہے۔ میں ہی یہ عقیدہ نہیں رکھتا، کم و بیش سبھی اقبال شناسوں کا عقیدہ یہی ہے۔ خود اقبال بھی اس عقیدے کے حامل ہیں۔ اس سلسلے میں انھوں نے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، متعدد اشعار کہے بلکہ ان کی بعض منظومات کا تو عنوان بھی کسی نہ کسی طور سے زندگی ہی ہے۔ سب نظموں یا تمام اشعار کا یہاں جائزہ لینا ممکن نہیں، البتہ چند ایک اشعار کا اندراج ضرور مناسب ہے۔ بانگِ درا میں ایک نظم زندگی کے عنوان سے موجود ہے۔ اس نظم کو پڑھ کر دل و دماغ پہ زندگی کا ایک بھرپور تاثر یا انمٹ نقش مرتسم ہوتا ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں:

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیمِ جاں ہے زندگی

تو اسے پیمانۂ امروز و فردا سے نہ ناپ
جاوداں پیہم دواں ہر دم جواں ہے زندگی

اپنی دنیا آپ پیدا کر اگر زندوں میں ہے
سرِّ آدم ہے ضمیرِ کن فکاں ہے زندگی

زندگانی کی حقیقت کوہکن کے دل سے پوچھ
جوئے شیر و تیشہ و سنگِ گراں ہے زندگی

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحرِ بے کراں ہے زندگی

آشکارا ہے یہ اپنی قوتِ تسخیر سے
گرچہ اک مٹی کے پیکر میں نہاں ہے زندگی

قلزمِ ہستی سے تو ابھرا ہے مانندِ حباب
اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی

خام ہے جب تک تو ہے مٹی کا اک انبار تو
پختہ ہو جائے تو ہے شمشیرِ بے زنہار تو

زندگی اندیشہ، سود و زیاں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ جاں اور تسلیم جاں زندگی کے دو روپ ہیں۔ مردانہ جاں سپاری یا سپردگی بھی درحقیقت زندگی ہے ؎

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مردان جان سپردن زندگی است

زندگی امروز و فردا کی جکڑ بندیوں سے آزاد ہے۔ زندگی خلقتِ آدم اور کن فکاں کا راز ہے۔ کیونکہ کے شب و روز زندگی کی نمائندگی کرتے ہیں۔ بندگی زندگی کو راس نہیں، اسے آزادی کی ضرورت ہے۔ یہ آزادی میں بحرِ بیکراں بن جاتی ہے اور بندگی میں ایک جوئے کم آب۔ زندگی کی حقیقت کا علم اس وقت ہوتا ہے جب انسان کی قوتِ تسخیر کا جائزہ لیا جاتا ہے۔ زندگی حباب بھی ہے اور سمندر بھی۔ یہ ہمیشہ امتحان سے دوچار رہتی ہے۔ انسان اگر اپنی عظمت کو پہچان لے تو حالتِ خام سے نکل کر پختگی کے عالم میں پہنچ سکتا ہے۔ پختہ ہونے پر انسان ایک ایسی شمشیرِ بے زنہار یا تیغِ براں ہو جاتا ہے جس کی کاٹ سے بچنا محال ہے۔

زندگی کو مسلسل گردشوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ لیکن گردشوں سے وہ پختہ تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ اس کیفیت یا حالت میں اس کی ہمیشگی اور دوام کا راز مضمر ہے ؎

پختہ تر ہے گردشِ پیہم سے جامِ زندگی
ہے یہی اے بے خبر رازِ دوامِ زندگی

یہ جہان ایک زیاں خانہ بھی ہے اور عرصۂ محشر بھی۔ جیسا عمل ہوگا ویسی ہی اس کی

داش ہوگی۔ گندم از گندم بروید جو ز جو۔ جیسا بوؤگے ویسا ہی کاٹوگے ؎

یہ گھڑی محشر کی ہے تو عرصۂ محشر میں ہے
پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے

عمل سے ہی زندگی جنت ہے اور عمل سے ہی جہنم۔ انسان خاک سے بنا ہے، نہ نوری ہے ورنہ ناری۔ جو عمل کرتا ہے ویسا ہی صلہ پاتا ہے۔ اچھے عمل کی جزا ہے اور برے عمل کی سزا۔ سان بڑھنے پر آئے تو فرشتوں سے بھی آگے بڑھ جاتا ہے اور گرنے پر آئے تو حیوانوں سے نیچے یا پست ہو جاتا ہے۔ یہ ایک طرفہ معجون ہے۔ اس میں فرشتہ خوئی بھی ہے اور حیوان صفتی بھی :

آدمی زادہ طرفہ معجونیست　　از فرشتہ سرشتہ از حیوان
بڑھتا ہے قدسیوں سے بھی انسان کبھی کبھی

زندگی کا دارومدار عمل سے ہے عمل ہی کی کسوٹی پر اس کی پرکھ ہوتی ہے :

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

زندگی ایک ایسی آگ ہے جو خاکستر نہیں ہوتی۔ یہ ایک ایسا گوہر ہے جو ٹوٹتا نہیں جاتا :

زندگی کی آگ کا انجام خاکستر نہیں　　ٹوٹنا جس کا مقدر ہو یہ وہ گوہر نہیں

میر تقی میر بھی زندگی کے تسلسل کے قائل تھے۔ ان کا یہ شعر اس ضمن میں قابلِ ملاحظہ ہے :

موت اک زندگی کا وقفہ ہے　　یعنی آگے بڑھیں گے دم لے کر

زندگی محدود نہیں ہے۔ یہ دور ختم ہوگا تو نیا دور شروع ہو جائے گا۔ اس طرح سلسلہ برابر چلتا رہے گا :

ختم ہو جائے گا آخر امتحاں کا دور بھی　　ہیں پسِ نُہ پردۂ گردوں ابھی دور اور بھی

بالِ جبریل کے درج ذیل اشعار میں بھی یہی موضوع نظر آتا ہے :

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں　　ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں　　یہاں سیکڑوں کارواں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا　　ترے سامنے آسماں اور بھی ہیں

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اقبال کو شاہین اس لیے پسند ہے کہ اس کی زندگی سکوت و جمود سے نا آشنا ہے۔ حرکت و عمل اس کا خاتمہ ہے۔ اس کا پر پرواز ہمیشہ تگ و تاز میں رہتا ہے۔ اسی لیے اقبال نوجوان نسل کو شاہین کی زندگی اپنانے کی تلقین کرتے ہیں :

نہیں تیرا نشیمن قصر سلطانی کے گنبد پر تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں میں

جوانوں کی تن آسانی یا آسانی انھیں خون کے آنسو رلاتی ہے :

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی

لہو مجھ کو رلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی

انھیں جھپٹ کر پلٹنے اور پلٹ کر جھپٹنے میں مزہ ملتا ہے۔ اس ادا سے لہو گرماتا رہتا ہے۔ لہو میں حرارت نہ ہو تو زندگی قائم نہیں رہتی بلکہ موت واقع ہو جاتی ہے :

جھپٹنا پلٹنا پلٹ کر جھپٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ

ایک وقت تھا کہ اقبال بھی اپنے آپ سے آشنا نہیں تھے، اسی لیے یہ کہنے پر مجبور ہوئے

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

اور جب وہ خود آشنا ہوئے تو اُن کو سمجھنے والوں کا فقدان رہا۔ حالی کو بھی محرم کی جستجو تھی۔ وہ بھی اپنی تنہائی کے گلہ مند رہے :

کوئی محرم نہیں ملتا جہاں میں مجھے کہنا ہے کچھ اپنی زباں میں

جب ان کو سمجھنے والے پیدا ہونے لگے اور وہ یہ کہنے پر آمادہ ہوئے کہ :

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں

تو بصد افسوس کہنا پڑتا ہے کہ وہ ہم میں نہ رہے، داغِ مفارقت دے گئے، گویا ہمیں تنہا چھوڑ گئے اور خود انجمن میں چلے گئے۔ اگرچہ وہ جسماً ہم میں موجود نہیں لیکن روحاً ضرور موجود ہیں۔ ان کی تخلیقات ہمارے لیے سرمایۂ افتخار ہیں۔ انھوں نے زندگی کا جو درس دیا ہے، اگر ہم اس پر عمل پیرا ہوں تو دنیا و آخرت دونوں میں سرخروئی ہمارے قدم چومے گی۔

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

تاریخ جمہوریت : شاہد حسین رزاقی

موجودہ زمانے میں جمہوریت کو عالمگیر مقبولیت حاصل ہے اور اس نے ایک ترقی یافتہ نظریۂ حیات کی شکل اختیار کر لی ہے۔ یہ کتاب قبائلی معاشروں اور یونان قدیم سے لے کر عہدِ انقلاب اور دورِ حاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ ہے جس میں جمہوریت کی نوعیت و ارتقا، مطلق العنانی اور جمہوریت کی طویل کشمکش، مختلف زمانوں کے جمہوری نظامات اور اسلامی و مغربی جمہوری افکار کو نہایت واضح اور عام فہم انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ کتاب پنجاب یونیورسٹی کے بی۔ اے آنرس کے نصاب میں داخل ہے۔

قیمت ۳۰ روپے

ارمغانِ حالی : پروفیسر حمید احمد خاں

شمس العلما مولانا الطاف حسین حالی اپنے دور کی عظیم شخصیت تھے۔ ان کی شہرت کا اصل باعث اگرچہ ان کی نظم کو قرار دیا جاتا ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ ان کو نظم و نثر دونوں اصنافِ سخن پر عبور حاصل تھا۔ چنانچہ نظم کی طرح ان کا حصۂ نثر بھی بڑا جاندار اور بہت سے موضوعات کو محیط ہے۔ وہ سوانح نگار بھی تھے اور ناقد بھی، مفکر بھی تھے اور مصلح بھی۔ انھوں نے اصلاحی، تعمیری، اخلاقی، تعلیمی اور معاشرتی وغیرہ مسائل سے متعلق عمدہ مضامین سپردِ قلم کیے۔

یہ کتاب جو "ارمغانِ حالی" کے نام سے موسوم ہے، ان کے نظم و نثر کا قابلِ مطالعہ انتخاب ہے۔ کتاب میں حالی کے حالات و سوانح بھی مناسب تفصیل سے تحریر کیے گئے ہیں

صفحات ۲۶۱ قیمت ۱۸ روپے

اسلام اور مذاہبِ عالم : مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

مذاہبِ عالم اور اسلام کا تقابلی مطالعہ۔ یہ کتاب یہ بھی وضاحت کرتی ہے کہ اسلام انسان کے مذہبی ارتقا کی فیصلہ کن منزل تھی۔ اس نے تمام مذاہب کے حقائق کو یک جا کر کے اپنی وحدت میں سمو لیا۔

صفحات ۲۴۸ قیمت ۳۰ روپے

پروفیسر محمد صدیق

بیرسٹر شیخ محمد اکرام" نائب مدیر "مخزن"

احوال و آثار

شیخ محمد اکرام نائب مدیر "مخزن"، مدیر "عصمت"، "انیس نسواں" اور مدیر "تمدن" کے ابتدائی حالات پردۂ بیز پردے پڑے ہوئے ہیں۔ باوجود بہت کوشش کے ان کے ذاتی اور خاندانی حالات دستیاب نہیں ہو سکے۔ مگر بہت سے شواہد اس امر کی دلالت کرتے ہیں کہ وہ لاہور کے رہنے والے تھے۔ ان کی نوجوانی اور جوانی کا زمانہ لاہور کے گلی کوچوں میں گزرا۔ وہ لاہور کے چلیسی میں منعقد ہونے والی ادبی مجلسوں میں نظر آتے ہیں۔ کیونکہ انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے آغاز میں بھاٹی دروازے کا وہ علاقہ جو بازار حکیماں، موتی ٹبہ سے لے کر تحصیل بازار تک چلا گیا ہے، ارباب علم و ہنر اور رؤسائے شہر کا مرجع و مسکن تھا۔ اس میں شاعر، ادیب اور نامور وکیل جمع ہوتے، پُر رونق محفلیں جمتیں اور ان کے علم و ادب کے جوہر کھلتے تھے۔ اسی مردم خیز شہر میں انھوں نے اپنی تعلیمی منازل طے کیں۔

محترمی خواجہ محمد شفیع دہلوی[1] کو ان کے نستعلیق اردو لب و لہجے سے اشتباہ ہوا کہ "شیخ محمد اکرام میرٹھ کے رہنے والے تھے، پنجاب میں آ کر آباد ہو گئے تھے۔" حالانکہ ایسا نہیں ہے، وہ لاہور ہی کے رہنے والے تھے۔ شیخ محمد اکرام کے والد کا نام شیخ فرزند علی تھا۔[2]

---

[1] خواجہ محمد شفیع ۱۹۰۹ء میں دلی کے ایک علمی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد خواجہ عبدالمجید بی۔ اے سینٹ سٹیفنز کالج میں فارسی زبان و ادبیات کے پروفیسر تھے۔ خواجہ محمد شفیع نے عربک سکول دلی اور سینٹ سٹیفنز کالج دلی میں تعلیم حاصل کی۔ متعدد ادبی شاہکار ان کی یادگار ہیں۔ خواجہ میر درد کے دیوان کی واحد شرح انھی کے زورِ قلم کا نتیجہ ہے۔ آج کل لاہور میں مقیم ہیں۔

[2] "دی آنریبل سوسائٹی آف لنکنز ان لندن" کے داخلہ رجسٹر کی نقل ارسال کردہ از مس باربرا بیلس "ناظم امور طلبا" بنام راقم محمد صدیق، مورخہ یکم جولائی ۱۹۸۲

شیخ محمد اکرام ساڑھے تین ماہ بیمار رہے اور ۲۴ مئی ۱۹۴۱ء کو بعمر ساٹھ سال دہلی میں فوت ہوئے - مولانا رازق الخیری لکھتے ہیں: "آہ! افسوس ساڑھے تین ماہ کی علالت کے بعد ۲۴ مئی (۱۹۴۱) کو شیخ محمد اکرام صاحب کا بعمر ساٹھ سال دہلی میں انتقال ہو گیا۔"[۳]

ملا واحدی نے ۱۹۴۵ء تک ان کے بقید حیات ہونے کا ذکر کیا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ یہ انھوں نے اپنی یادداشت پر بھروسہ کرتے ہوئے تحریر کیا ہے، کوئی حوالہ درج نہیں کیا۔[۴] صحیح بات یہ ہے کہ شیخ محمد اکرام کی تاریخ وفات ۲۴ مئی ۱۹۴۱ ہی ہے - انھوں نے ساٹھ سال کی عمر میں وفات پائی - اس حساب سے ان کی تاریخ پیدائش مئی ۱۸۸۰ برآمد ہوتی ہے۔ مگر اکتوبر ۱۹۱۱ میں جب انھوں نے لنکنز ان، انگلستان میں بیرسٹری کرنے کے لیے داخلہ فارم پر کیا، وہاں انھوں نے اپنی عمر ۲۶ سال درج کی - اس اندراج سے ان کا سن پیدائش ۱۸۸۵ء برآمد ہوتا ہے - بہرحال وہ ۱۸۸۰ء اور ۱۸۸۵ء کے درمیان پیدا ہوئے -

شیخ محمد اکرام کا نام پڑھتے ہی ذہن فوراً ایس- ایم- اکرام[۵] (شیخ محمد اکرام) صاحب رودِ کوثر، موجِ کوثر اور آبِ کوثر کی طرف منتقل ہو جاتا ہے - مگر یہ دونوں حضرات الگ الگ شخصیت کے مالک تھے - لیکن مندرجہ ذیل واقعہ سے ان دو بزرگوں میں ایک گہرا تعلق بھی پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ایس- ایم- اکرام (صاحب رودِ کوثر) کے والد شیخ فضل کریم تعلیم یافتہ اور صاحبِ فکر انسان تھے، محکمہ مال کے اہل کار تھے، علم و ادب کے شیدائی تھے، شیخ محمد اکرام نائب مدیر "مخزن" سے ان کے گہرے دوستانہ مراسم تھے - وہ ان کی علمی و ادبی صلاحیتوں کے مداح تھے - جب ۱۰ ستمبر ۱۹۰۸ کو شیخ فضل کریم کے ہاں پہلا لڑکا پیدا ہوا تو انھوں نے شیخ محمد اکرام نائب مدیر مخزن سے اپنے دلی تعلق کے اظہار کے طور پر نومولود کا نام ان کے نام پر محمد اکرام رکھا۔ پروفیسر حمید احمد خان (۱۹۰۳ - ۱۹۷۴ء) تحریر کرتے ہیں:

---

۴۳ "عصمت" جون ۱۹۴۱ جلد ۶۶ نمبر ۲ ص ۳۸۰

۴۴ میرے زمانے کی دلی حصہ اول ملا واحدی ص ۳۱۹

۴۵ شیخ محمد اکرام ولد شیخ فضل کریم ۱۰ ستمبر ۱۹۰۸ چک جھمرہ — ۱۷ جنوری ۱۹۷۳ لاہور

"ان (ایس - ایم - اکرام) کے برادر کوچک شیخ محمد اقبال بیان کرتے ہیں کہ ہمارے والد نے اپنے فرزند اکبر کا نام شیخ محمد اکرام اسسٹنٹ ایڈیٹر "مخزن" کے نام پر محمد اکرام رکھا - یہ بیٹے کے لیے گویا باپ کی ایک خواہش کا اظہار تھا"[۶]

ایس - ایم - اکرام کی پیدائش کے وقت نائب مدیر مخزن شیخ محمد اکرام کی عمر تقریباً اٹھائیس سال کی ہوگی - اس دور میں علم و ادب کی بہت سی قدر آور شخصیتیں زندہ تھیں -

شیخ محمد اکرام کی اہلیہ تعلیم یافتہ خاتون تھیں - وہ ان کے ادبی کاموں میں برابر کی شریک تھیں - بیگم خواجہ محمد شفیع دہلوی بیان کرتی ہیں کہ مسز اکرام سے میری ملاقات رہتی تھی - وہ پنجاب کی رہنے والی تھیں اور ان کے اردو لب و لہجے میں پنجابیت موجود تھی - مسز اکرام صاحب طرز ادیبہ تھیں - ان کے بے شمار مفید اور عمدہ مضامین مخزن، عصمت اور اُنیس نسواں کی فائلوں میں موجود ہیں - خواتین ان کے مضامین ذوق و شوق سے پڑھتی تھیں، اور ان کے مضامین کی منتظر رہتی تھیں جون ۱۹۰۸ میں عصمت کا پہلا شمارہ منظر عام پر آیا - شیخ محمد اکرام اس کے مدیر اور مسز اکرام اس کی نائب مدیرہ تھیں - انھوں نے ماؤں، بیٹوں، ساسوں، بہوؤں، نندوں اور بھاوجوں کے حقوق اور فرائض، ان کے باہمی تعلقات پر اثر انگیز اور درد انگیز مضامین تحریر کیے[۷]

خواجہ محمد شفیع دہلوی بیان کرتے ہیں کہ وہ صاحب اولاد تھے - ان کی ایک لڑکی اور ایک لڑکا تھا - لڑکی کا نام انیس تھا - اسی کے نام پر انھوں نے اپنے آخری ایام میں ایک ماہوار پرچہ "انیس نسواں" جاری کیا تھا[۸] شیخ صاحب کی وفات کے وقت لڑکی کی عمر بارہ سال کے قریب تھی[۹] لڑکا پیدائشی مریض تھا - اس کو مرگی کا عارضہ تھا - اس وجہ سے اس کا ذہنی توازن قدرے متاثر تھا[۱۰]

---

۶ "المعارف" لاہور فروری مارچ ۱۹۷۳، ص ۱۰

۷ عصمت کی کہانی از رازق الخیری، ص ۶

۸ روایت از خواجہ محمد شفیع دہلوی

۹ عصمت جون ۱۹۳۱، ص ۳۸۰

۱۰ روایت از خواجہ محمد شفیع دہلوی -

حکیم عبدالسلام نظامی[۱۱] دہلوی راقم الحروف کے نام اپنے خط محررہ جولائی ۱۹۸۲ میں تحریر کرتے ہیں:

"شیخ صاحب کے ایک صاحب زادے بھی تھے ان کی عمر ۱۹۴۷ء میں ۳۲/۳۰ سال کی ہوگی۔ داڑھی اور سر کے بال سنہری تھے۔ رنگ باپ کی طرح سرخ وسفید تھا۔ ان کا نام غالباً محمد اکرم تھا۔ عام طور سے مولانا سے خطاب کیے جاتے تھے، اور یہ ۱۹۴۷ء میں مع والدہ پاکستان چلے گئے تھے"[۱۲]

مَیں نے روزنامہ "جسارت" کراچی کے ذریعے ان کے اہل خانہ کی جستجو کی مگر ناکام رہا۔

شیخ محمد اکرام حسین وجمیل آدمی تھے۔ حکیم عبدالسلام نظامی دہلوی نے ان کا قلمی خاکہ مندرجہ ذیل الفاظ میں کھینچا ہے:

"شیخ محمد اکرام نام، نائب مدیر مخزن، اور جب شیخ عبدالقادر صاحب (سر) بیرسٹری کے لیے لنڈن گئے تو امیسِ نسواں کے مالک ومدیر۔ رنگ گورا وسرخ، جسم فربہ، قد درمیانی، پابند وضع، ترکی ٹوپی و بغیر شروانی پہنے کبھی گھر سے باہر نہیں نکلے۔ پان کثرت سے کھاتے تھے۔ ہونٹ ہمہ وقت سرخ رہا کرتے تھے۔ آواز دھیمی اور نرم"[۱۳]

شیخ محمد اکرام نوش لباس اور خوش خوراک تھے۔ سلیم الفطرت اور حلیم الطبع تھے۔ ان کے اخلاق و عادات کے متعلق رازق الخیری یوں رقم طراز ہیں: "شیخ صاحب بہت شان دار اور بڑی محبت کے انسان تھے۔ وجاہت ان کے بشرہ سے ٹپکتی اور دلالت ان کے چہرہ پر برستی ہے۔ صداقت ان کی خصلت تھی اور مروت ان کی عادت۔ ان کے پاس ریا کا کام تھا نہ دغا کا نام۔ تصنع سے دور،

---

[۱۱] حکیم عبدالسلام نظامی دہلوی۔ ۱۱ فروری ۱۹۰۷ کو دلی میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد حکیم حافظ عبدالرحمٰن (متوفی ۱۹۳۱) ۱۸۵۷ء میں بعمر ۲۲/۲۳ سال لال قلعہ دلی میں بطور سپاہی ملازم تھے۔ حکیم صاحب موصوف نے مروجہ علوم اپنے والد صاحب سے پڑھے۔ خواجہ حسن نظامی کے مرید خاص ہیں اور ان کی املا نویسی بھی کرتے رہے ہیں۔ مستند طبیب اور صاحب طرز ادیب ہیں۔ ۲ اپریل ۱۹۷۱ کو ۳۱ سالہ سرکاری ملازمت سے ریٹائرڈ ہوئے۔ آج کل شمع آیورویدک اور یونانی لیبارٹریز میں حکیم ہیں۔ خدا ان کو صحت مند طویل عمر عطا کرے، آمین۔ شیخ محمد اکرام سے ان کے گھرے دوستانہ مراسم رہے ہیں۔

[۱۲] مکتوب از حکیم عبدالسلام نظامی بنام راقم الحروف محمد صدیق محررہ جولائی ۱۹۸۲ از دہلی (بھارت) [۱۳] ایضاً

لوص سے چکنا چور، شرافت کی تصویر، خلق اکرم کا مجسمہ ۔ آج کل کی دنیا مطلب اور غرض کی نیا ہے ۔ شیخ صاحب کی دنیا ایثار اور محبت کی دنیا تھی۔"[۱۴]

حکیم عبدالسلام نظامی نے مندرجہ ذیل الفاظ میں ان کے اخلاق و عادات کا تذکرہ کیا ہے:

"وہ بہت معمولی آدمی سے بھی بات چیت کر کے خوش ہوا کرتے تھے اور نہایت مہذب گفتگو فرمایا کرتے تھے۔ معمولی سے معمولی آدمی کو، اگر وہ سلام کرتا تو اس سے زیادہ لجاجت سے جواب دے کر مزاج پرسی کرتے تھے۔"[۱۵]

شیخ صاحب کی جوانی کا زمانہ بہت شاندار اور اطمینان سے گزرا ۔ مگر بڑھاپے میں ان شدید جسمانی، روحانی اور معاشی تکالیف اور مصائب کا سامنا کرنا پڑا ۔ ۱۹۲۳ء سے جسمانی ھوں کا آغاز ہوا ۔ پہلے فالج گرا، نڈھال ہو گئے، اعضا کمزور پڑ گئے تو کاربنکل کا آپریشن روانا پڑا ۔ وہ جگر و معدہ کی مختلف بیماریوں میں بھی مبتلا رہے ۔ یہ جان محفل شخص اس زمانے ں صاحبِ فراش ہو کر رہ گیا تھا ۔ نہ کسی سے ملنا، نہ کہیں آنا جانا خاموشی سے زندگی کے دن کاٹ دیئے ۔

برصغیر میں تخلیق ادب فکرِ معاش سے رہائی کا ذریعہ نہیں بن سکتی ۔ یہی سبب تھا کہ علم و ادب یہ عاشق ہمیشہ فکرِ معاش میں سرگرداں رہا ۔ آخری سانس تک علم کی شمع روشن رکھنے کی سعی میں کوشاں ہاں رہا ۔ حالانکہ مختلف جسمانی و روحانی بیماریاں خود اس کی زندگی کی شمع گل کرنے کے درپے ہیں ۔ وہ بیرسٹر تھے، مگر علم کی سچائیاں بیرسٹری کی دنیا داریوں سے کیسے مفاہمت کر سکتی ہیں ۔ اس لیے بیرسٹری چل نہ سکی، جس کی وجہ سے نہایت اوسط درجے کی گزر اوقات ہوتی تھی ۔[۱۶]

سید آصف علی بیرسٹر سے شیخ محمد اکرام کے گہرے دوستانہ مراسم تھے ۔ وہ سید آصف علی کے گھر پاس ہی سکونت پذیر تھے ۔ خواجہ محمد شفیع بیان کرتے ہیں کہ شیخ محمد اکرام کی وفات کے بعد بیوہ اور بچوں پر افلاس کی گہری تاریک گھٹا چھا گئی ۔ سید آصف علی کی والدہ صاحبہ متدین اور پارسا خاتون ۔ صاحبِ مال تو نہ تھیں، صاحبِ دل تھیں ۔ وہ نہایت پوشیدگی اور رازداری سے اس بے یار و مددگار

---

[۱۴] عصمت جون ۱۹۴۱ جلد ۶۶ نمبر ۶ ص ۳۸۰

[۱۵] مکتوب از حکیم عبدالسلام نظامی بنام محمد صدیق محررہ جولائی ۱۹۸۲ از دہلی۔

[۱۶] روایت از خواجہ محمد شفیع دہلوی

خاندان کی کفالت میں حصہ لیا کرتی تھیں[۱۲]

سر شیخ عبدالقادر نے جب مخزن جاری کیا تو ابتدائی چند سال وہ تنہا اس کی ادارت کرتے رہے۔ جب ان کی ذمہ داریوں میں اضافہ ہوا تو انھیں شیخ محمد اکرام کی ذات میں وہ تمام خوبیاں بدرجۂ اتم نظر آئیں جن کی انھیں تلاش تھی۔ شیخ عبدالقادر مردم شناس تھے۔ انھوں نے شیخ محمد اکرام کی ذات میں پوشیدہ خوبیوں اور صلاحیتوں کو پہچان لیا۔ علامہ اقبال، شیخ عبدالقادر کو "شیخ عالم گنڈھ" کہا کرتے تھے۔ شیخ عبدالقادر کو جہاں بھی کوئی گوہرِ یکتا ملا انھوں نے اس کو اپنی گرہ میں باندھ لیا۔ شیخ محمد اکرام بھی انہی موتیوں میں سے ایک موتی تھے، جن کو انھوں نے اپنی گرہ میں باندھ لیا تھا۔ شیخ عبدالقادر نے "مخزن پریس" اور مجلہ "مخزن" کی نائب ادارت کا تمام بوجھ شیخ محمد اکرام کے کندھوں پر ڈال دیا، جس کو انھوں نے بطریق احسن انجام دیا۔

۱۹۰۷ میں "مخزن" کا دفتر اور مخزن پریس لاہور سے دلی منتقل ہوا تو اس کے دفتر اور پریس کے لیے ایک وسیع عمارت کی ضرورت تھی۔ بڑی جستجو اور تلاش کے بعد کوچہ چیلاں میں ایک وسیع و عریض عمارت پسند کی گئی، جس میں شیخ محمد اکرام کی رہائش بھی تھی اور مخزن کا دفتر اور مخزن پریس بھی اسی میں تھا۔ یہ مکان علمی، ادبی اور سیاسی سرگرمیوں اور مصروفیات کا مرکز رہا ہے۔ اس عمارت کا ذکر ملا واحدی نے یوں کیا ہے۔ "اس وسیع اور بلند عمارت کو حاجی علی جان والے، حاجی عبدالغفار نے ساٹھ پاسٹھ برس ہوئے، اُمنگ اور شوق سے تعمیر کرایا تھا، تارکشی کے کارخانہ کے لیے۔ یہ دلی کے مسلمانوں کا واحد مل تھا۔ مل میں مشینوں اور انجن کے ذریعہ تارکشی کی جاتی تھی۔ لیکن مل چل نہ سکا اور مل کا مکان حاجی عبدالغفار کے پاس رہ گیا، اور اب ان کے فرزند حاجی محمد صالح کی ملکیت ہے۔ مشینوں کے بِک جانے کے بعد اتنا جہاز کا جہاز مکان کون کرایہ پر لیتا۔ چند دن کو ریاست ٹونک کے ولی عہد باپ سے بگڑ کر اس مکان میں آپڑے تھے۔ یا ۱۹۱۱ کے دربار میں ریاست مانگرول اور ریاست مانادور والوں نے یہاں دربار کا مہینہ بسر کیا تھا، ورنہ مکان خالی ہی پڑا رہتا تھا۔ مستقل کرایہ دار کی حیثیت سے پہلی مرتبہ اس میں شیخ محمد اکرام، سب ایڈیٹر رسالہ مخزن آکر بسے۔ مخزن شیخ (اب سر) عبدالقادر

---

[۱۲] بروایت خواجہ محمد شفیع دہلوی۔

کا رسالہ تھا۔ شیخ عبدالقادر بیرسٹری پاس کر کے لندن سے لوٹے تو انھوں نے پریکٹس دلی میں شروع کی اور مخزن کے دفتر کو لاہور سے دلی منتقل کر لیا۔ شیخ عبدالقادر نے اپنی سکونت اور اپنی رہائش تو کچہری کے قریب محلہ کشمیری دروازہ میں رکھی اور مخزن کے دفتر کے لیے اور شیخ محمد اکرام کے لیے یہ مل والا مکان منتخب کیا۔ شیخ عبدالقادر بلاناغہ روز شام کو دفتر مخزن تشریف لاتے تھے اور رات گئے تک وہاں ٹھہرتے تھے۔ پھاٹک سے ملحق دربان کی کوٹھری کے آگے ایک چبوترہ تھا، اس پر نشست ہوتی تھی۔ دلی کے اور باہر کے بے شمار شاعروں اور ادیبوں کو پہلے پہل میں نے اسی چبوترے پر دیکھا۔ بزرگوں کی باتیں سننے کیں بھی اس مجلس میں جاتا تھا، پھر مخزن مٹیا محل چلا گیا۔"[18] ۱۹۰۹ء میں مخزن لاہور چلا گیا تو شیخ محمد اکرام نے بھی اس مکان کو چھوڑ دیا۔ شیخ صاحب کے بعد ... انھوں نے کوچہ چیلاں[19] کو آباد کیا۔ ہمدرد اور کامریڈ اس مکان سے جاری ہوئے۔

شیخ محمد اکرام اگست / ستمبر ۱۹۱۱ میں بیرسٹری کرنے کے لیے انگلستان روانہ ہو گئے۔ اکتوبر ۱۹۱۱ میں انھوں نے لنکنز ان میں داخلہ لیا اور ۱۸ نومبر ۱۹۱۲ء میں انھیں بیرسٹری کی ڈگری عطا کی گئی۔

انھوں نے ہندوستان واپس آ کر دلی ہی کو اپنا مسکن بنایا۔ حکیم عبدالسلام نظامی بیان کرتے ہیں کہ "بیرسٹر ہونے کے بعد شاید کوئی مقدمہ لیا ہو۔ قانونی قابلیت تو بے پناہ تھی۔ مگر عدالت کے سامنے کھڑا ہونا اور آداب و القاب سے ان کو مخاطب کرنا وہ عیب سمجھتے تھے ـــــ پیچیدہ مقدمات میں اکثر ان کے ملنے والے وکیل ان سے مشورہ کرنے ان کے گھر آیا کرتے تھے۔ شیخ محمد اکرام بیرسٹر غالباً اپنے علمی اور قانونی دوستوں کی وجہ سے دیوانی اور فوجداری مقدمات کو خوب سمجھ کر ان پر تنقید کر کے اپنے احباب وکلا کو پیروی کے پیشتر سے بتا دیا کرتے تھے۔"[20]

---

[18] میرے زمانہ کی دلی، حصہ اول - ملا واحدی - ص ۹۲ - ۹۳

[19] کوچہ چیلاں لال قلعہ کے نزدیک ہے۔ اس کا اصل نام کوچہ چہل امیران تھا۔ اس میں اگلے زمانے میں چالیس امرا کے مکانات تھے، جنھیں بادشاہ کے قریب رہنا ہوتا تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ کوچہ چہل امیران سے کوچہ چہلاں اور کوچہ چہلاں سے کوچہ چیلاں بن گیا۔

[20] مکتوب از حکیم عبدالسلام نظامی بنام محمد صدیق محررہ - جولائی ۱۹۸۲ از دہلی

حکیم صاحب کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے باقاعدہ پریکٹس نہیں کی۔ مختلف سالوں کے پنجاب کے گزٹ بھی حکیم صاحب کے بیان کی تصدیق کرتے ہیں۔ اس زمانے میں چیف کورٹ (ہائی کورٹ) لاہور میں تھا، اس لیے تمام مقدمات لاہور میں دائر کیے جاتے تھے۔ چیف کورٹ میں پیش ہونے والے تمام رجسٹرڈ وکیلوں کی مکمل فہرست ہر سال پنجاب گزٹ میں شائع کی جاتی تھی۔ اس دور کے پنجاب گزٹ کے صفحات کی ورق گردانی اور چھان پھٹک سے سر شیخ عبدالقادر، علامہ اقبال، سید آصف علی، ڈاکٹر سیف الدین کچلو اور خلیفہ شجاع الدین وغیرہم کے اسمائے گرامی کا اندراج تو ملتا ہے، شیخ محمد اکرام کا نام درج نہیں۔ انھوں نے چیف کورٹ میں پیش ہونے کے لیے اپنا نام ہی رجسٹرڈ نہیں کروایا تھا۔ ہو سکتا ہے وہ سول اور فوجداری مقدمات کے لیے چھوٹی اور ماتحت عدالتوں میں پیش ہوتے رہے ہوں، کیونکہ راز ق الخیری لکھتے ہیں: "ہندوستان واپس آ کر یو۔ پی اور پنجاب میں پندرہ سال تک پریکٹس کرتے رہے، یہاں تک کہ سرکاری وکیل ہو گئے"[۱۲]

پنجاب گزٹ میں سرکاری وکلا کے ناموں کی بھی مکمل فہرست شائع ہوا کرتی تھی۔ پنجاب گزٹ میں مطبوعہ سرکاری وکلا کی فہرست میں بھی ان کا نام موجود نہیں۔

شیخ محمد اکرام کو زبان و ادبیات اردو سے گہرا عشق تھا۔ وہ اردو کو شیریں ترین زبان خیال کرتے تھے۔ وہ اردو زبان کے لب و لہجہ، محاورے اور روزمرہ کے شیدائی تھے۔ برصغیر میں جہاں کہیں اردو اور ہندی تنازعہ کے زمانے میں اردو رسم الخط اور اردو کی حمایت میں اجلاس منعقد ہوتے، شیخ صاحب ان میں شریک ہوتے تھے۔ ۱۹۰۷ء میں مجلہ مخزن کا دفتر دلّی منتقل ہوا تو وہ بھی دلّی پہنچ گئے، مگر یہ اردو زبان کا عشق تھا کہ مخزن تو ۱۹۰۹ میں لاہور واپس آ گیا، مگر شیخ صاحب دلی ہی میں مقیم رہے حتّٰی کہ دلّی کی خاک کا لقمہ بنے۔

مخزن، عصمت، تمدن اور انیس نسواں کی ادارت کے زمانے میں شیخ محمد اکرام کو اس عہد کے عظیم اور نامور ادبا اور شعرا کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا۔ ان جدید و قدیم روایات کے علم بردار شاعروں اور ادیبوں سے ان کے ذاتی مراسم تھے، ان میں سے چند ایک کے اسمائے گرامی یہ ہیں: سر محمد اقبال،

۱۲۔ عصمت جون ۱۹۴۱ ص ۳۸۰

دری خوشی محمد ناظر، مرزا اعجاز حسین، میر غلام بھیک نیرنگ، عبدالرشید چشتی، مولانا ظفر علی خاں، تلوک چند روم، سید سجاد حیدر یلدرم، پریم چند، آغا حشر، قاری سرفراز حسین، جسٹس شاہ دین ہمایوں، مولانا الکلام آزاد، شبلی نعمانی، مولانا حالی، نذیر احمد دہلوی، حسرت موہانی، غلام محمد طور، احسن لکھنوی، حفظ جون پوری، عزیز لکھنوی، منشی دیا نرائن نگم، درگا سہائے سرور، جگن ناتھ آزاد، بسمل آلہ آبادی، نسیم سرور فگار۔

علامہ راشد الخیری اور شیخ محمد اکرام میں بہت دوستانہ تھا۔ رازق الخیری ان کے تعلق کو مندرجہ ذیل الفاظ میں قلم بند کرتے ہیں:

"۱۹۱۱ء میں وہ (شیخ محمد اکرام) بیرسٹری کے لیے لندن چلے گئے، اس زمانے میں شاید ہی کوئی مہینہ ایسا گزرا ہو کہ علامہ مغفور کا خط[۲۲] انھیں اور ان کا خط علامہ مرحوم کو نہ ملتا ہو، کیوں کہ شیخ صاحب کو خرچ وغیرہ بھیجنے کا انتظام بھی علامہ مغفور کے ذمہ تھا۔"[۲۳]

شیخ عبدالقادر کی فرمائش پر جب راشد الخیری نے "صبح زندگی" تحریر کرنا شروع کی تو دن بھر میں "صبح زندگی" کا جتنا حصہ وہ لکھ لیتے تھے، شام کو شیخ محمد اکرام اور شیخ عبدالقادر کی موجودگی میں وہ تحریر شدہ باب پڑھا جاتا اور اس پر بحث ہوتی ــ شیخ محمد اکرام خود ایک صاحب طرز ادیب، نقاد، شاعر اور سخن فہم تھے، انھیں اردو اور انگریزی زبان و ادبیات پر عبور حاصل تھا۔ عربی زبان و ادبیات پر بھی ان کی گہری نظر تھی۔ عربی کے کئی مضامین کو انھوں نے اردو میں ڈھالا۔ بہت ماہر مترجم تھے۔ انھوں نے مخزن، عصمت، تمدن اور انیس نسواں کے ذریعے نوخیز شعرا اور ادبا کو متعارف کروایا۔ انھوں نے برصغیر کے تمام تاریخی مقامات کی سیاحت کی، انگلستان میں بھی خوب گھومے پھرے۔

علامہ اقبال اور شیخ محمد اکرام:

شیخ محمد اکرام، شیخ عبدالقادر کے سفر و حضر کے ساتھی تھے۔ ہم خیال اور ہم ذوق تھے۔ علامہ اقبال

۲۲۔ رازق الخیری بیان کرتے ہیں کہ یہ خط کتابت ان کے پاس محفوظ تھی مگر ۱۹۴۷ء میں دہلی سے ہجرت کے دوران ضائع ہو گئی۔

۲۳۔ عصمت جولائی ۱۹۴۳ء - ص ۱۲۹

اور سر عبدالقادر کے درمیان بہت گہرے تعلقات تھے، اسی لیے جو حضرات سر عبدالقادر کے قریب تھے، ان کا علامہ اقبال کے حلقۂ احباب میں شامل ہو جانا لازمی تھا۔ شیخ محمد اکرام، شیخ عبدالقادر کے عزیز دوست تھے۔ وہ بھاٹی دروازے کی ادبی محفلوں میں شریک ہوا کرتے تھے۔ اس لیے علامہ اقبال اور شیخ محمد اکرام میں بھی گہرے دوستانہ مراسم قائم ہو گئے۔

۱۹۰۴ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا اٹھارواں اجلاس لکھنؤ میں منعقد ہوا تو شیخ محمد اکرام، علامہ اقبال، شیخ عبدالقادر اور میر غلام بھیک نیرنگ نے اس اجلاس میں شریک ہو کر پنجاب کی نمائندگی کی۔

۱۹۰۴ء میں سر عبدالقادر بیرسٹری کے لیے انگلستان روانہ ہوئے۔ میر غلام بھیک نیرنگ (ستمبر ۱۸۷۶ء ۔ اکتوبر ۱۹۵۲ء) نے ان کی روانگی پر اپنے دلی جذبات ایک نظم میں کہہ کر سر عبدالقادر کی خدمت میں پیش کیے۔ سر عبدالقادر نے وہ نظم شیخ محمد اکرام کو مخزن میں طبع کرنے کے لیے روانہ کی اور علامہ اقبال کو خط لکھا جس میں شیخ محمد اکرام کا یوں ذکر کیا: "ہاں چلتے وقت کی سنیے۔ اس وقت جو صدمہ گھر سے رخصت ہونے اور دوستوں سے بچھڑنے کا تھا اسے تو خیر ضبط کر لیا، مگر راستے میں میر صاحب (میر غلام بھیک نیرنگ بی۔ اے وکیل انبالہ) نے ایک غزل کے چند اشعار جو یوں شروع ہوتی تھی:

اللہ تیرا نگہبان، پردیس جانے والے
شیدائیوں سے اپنی آنکھیں چرانے والے

اس سے رقت طاری ہو گئی۔ محمد اکرام (نائب مدیر مخزن) کو کہیے کہ یہ غزل جب آئے، آپ کو دکھائے"[۱۲]

اس خط سے ظاہر ہوتا ہے کہ شیخ محمد اکرام اور علامہ اقبال کی اکثر ملاقاتیں ہوتی رہتی تھیں۔ مگر یہ سب واقعات پردۂ اخفا میں ہیں۔

۱۹۰۵ء میں علامہ اقبال اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لیے انگلستان گئے۔ وہ ۲ ستمبر ۱۹۰۵ء کو لاہور سے دلی پہنچے اور ۳ ستمبر ۱۹۰۵ء کو دلی سے بمبئی روانہ ہوئے۔ شیخ محمد اکرام لاہور سے اور میر نیرنگ انبالہ سے انھیں الوداع کہنے دلی تک ساتھ گئے۔ علامہ اقبال نے مختلف احباب کے نام اپنے خطوط

---

[۱۲] نذر اقبال ۔ مطبوعہ بزم اقبال ص ۱۶۴ ۔ ۱۶۵

میں شیخ محمد اکرام کا ذکر کیا ہے۔ مولوی انشاء اللہ خان (۱۸۷۰ - ۱۹۲۸ء) مدیر "اخبار وطن" کے نام انھوں نے ۱۲ستمبر ۱۹۰۵ کو عدن سے ایک خط ارسال کیا۔ یہ خط "اخبار وطن" مورخہ ۶ اکتوبر ۱۹۰۵ کو شائع ہوا۔ اس خط میں علامہ اقبال نے اپنے ریل کے سفر اور احباب کا ذکر کرتے ہوئے دو ناموں کا خصوصی ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں: "۳ ستمبر (۱۹۰۵) کی صبح کو میر نیرنگ اور شیخ محمد اکرام اور باقی دوستوں سے دہلی میں رخصت ہو کر بمبئی کو روانہ ہوا۔"[۲۵]

۱۹۰۸ء میں علامہ اقبال پی۔ ایچ۔ ڈی اور بیرسٹری کی اعلیٰ ڈگریاں لے کر کامیاب و کامران وطن لوٹے تو شیخ محمد اکرام اور میر نیرنگ نے دیگر احباب کے ساتھ دلّی ریلوے سٹیشن پر ان کا استقبال کیا۔ ۲۶ جولائی ۱۹۰۸ کو درگاہ خواجہ نظام الدین اولیا میں حاضر ہونے والے احباب میں شیخ محمد اکرام، شیخ عبدالقادر، مولانا راشد الخیری، خواجہ حسن نظامی اور سید جالب دہلوی قابلِ ذکر ہیں[۲۶]۔

۶-/۱۹۰۵ء میں خواجہ حسن نظامی ہندو فقیروں، سادھوؤں، جوگیوں اور ان کے متبرک تیرتھوں کی یاترا کے شوق میں متھرا، بنارس، بندرا بن، گیا، ہردوار اور جگن ناتھ گئے۔ واپسی پر انھوں نے ایک رسالہ "تیرتھ یاترا" تحریر کیا۔ اس سیر میں شیخ محمد اکرام اور میر نیرنگ ان کے ہمراہ تھے۔ حسن نظامی نے علامہ اقبال کے نام اپنے خطوط میں اس "یاترا" کا ذکر کیا ہے۔
علامہ اقبال نے ۲۵ اپریل ۱۹۰۶ کو ایک خط حسن نظامی کو لکھا۔ اس میں انھوں نے شیخ محمد اکرام کا ذکر بھی کیا۔ خط کی نقل پیشِ خدمت ہے:

۲۵ اپریل ۱۹۰۶

سرمست سیاح کو سلام۔ متھرا، ہردوار، جگن ناتھ، امرناتھ جی سب کی سیر کی مبارک ہو۔ مگر بنارس جاکر بیلام ہو گئے۔ کیوں ٹھیک ہے نا۔ بلکہ ہمارے میر صاحب نیرنگ اور اکرام کو بھی ساتھ لے ڈوبے۔

---

۲۵ نقوش اقبال نمبر ۲ شمارہ ۱۲۳ ۱۹۷۷ء، ص ۵۷۰۔

۲۶ معاصرین — اقبال کی نظر میں۔ عبداللہ قریشی، ص ۷۱

میرے پہلو میں ایک چھوٹا سا بت خانہ ہے کہ ہر بت اس صنم کدے کا رشک صنعت آذری ہے۔ اس پرانے مکان کی کبھی سیر کی ہے۔ خدا کی قسم بنارس کا بازار فراموش کر جاؤ۔ میں تو ہر قدم پر آپ کو یاد آتا تھا۔ کیوں یاد نہ آؤں، آپ بھی ہم کو عموماً یاد آیا کرتے ہیں۔ والسلام۔

آپ کا محمد اقبال[۲۷]

---

[۲۷] اقبال نامہ ج دوم ص ۳۵۶

(باقی آئندہ)

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل ای الاعمال افضل؟ فقال ایمان لاشک فیہ وجہاد لاغلول فیہ وحجۃ مبرورۃ (نسائی، کتاب الایمان، باب ذکر افضل الاعمال)

یعنی رسول اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ کون سے اعمال سب سے افضل ہیں؟ آپ نے فرمایا، وہ ایمان جس میں کوئی شک نہ ہو، وہ جہاد جس میں کوئی خیانت نہ ہو، اور حج مبرور۔!

اس مختصر حدیث میں تبلیغ دین، اشاعت اسلام اور اعمال حسنہ کے تین اصول بیان کیے گئے ہیں۔ یہ وہ اصول ہیں جو عمل میں استحکام اور کردار میں مضبوطی کا سبب بنتے ہیں۔

ان میں ایک اصول یہ ہے کہ جو شخص زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ امنت باللہ، میں اللہ پر ایمان لایا۔ وہ دل کی گہرائی اور قلب کی صفائی کے ساتھ ایمان لائے۔ اسلام جو تعلیم دیتا ہے، اس پر پوری طرح عمل کرے۔ اس کی زندگی کے شب و روز اسلام کی رہنمائی میں بسر ہوں۔ اس کی عبادات کا مرکز و مرجع رضائے الٰہی ہونا چاہیے اور اس کے تمام معاملات شریعت اسلامی کے پیکر حسین کا صحیح نمونہ پیش کریں۔ وہ کسی سے مصروف گفتگو ہو، تو اللہ کی رضامندی کے لیے، کسی سے کوئی معاملہ کرے تو فقط لوجہ اللہ۔ نہ کسی سلسلے میں کسی کو پریشان کرے، نہ کام کرنے کے بعد احسان جتائے، خود بھی صاف ستھری اور بے لاگ اور بے ریا زندگی بسر کرے، اور اپنے ملنے جلنے والوں کو بھی اسی کی تلقین کرے۔ اس کی کوشش ہونی چاہیے کہ کسی کو اس کے عمل و حرکت سے کوئی نقصان نہ پہنچے۔ وہ جو قدم بھی اٹھائے، اس میں مخلوق خدا کی بھلائی، اس کا بنیادی مقصد ہو۔ اس کا قول، اس کے فعل سے ہم آہنگ ہو، اور اسے دیکھ کر لوگوں کے دلوں میں اسلام کی محبت اور اس کی تبلیغ و اشاعت کا جذبہ کروٹ لینے لگے۔ اسلام کی حقانیت اور دین کی صداقت اس کے دل میں اس قدر راسخ اور پیوست ہو جائے کہ اس کے کسی گوشے اور کسی پہلو پر کبھی اسے قطعاً کوئی شک اور شبہ باقی نہ رہے۔ وہ اسی کو اپنی زندگی کا مقصد وحید اور اوڑھنا بچھونا بنالے۔

یہاں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مسلمان کی ہر ادائے مخلصانہ نیکی ہے اور اس کا ہر اسلوبِ حیات جو ریا و سمعت سے پاک ہو، اسلامی تعلیم کا حصہ ہے۔ ماں باپ کی خدمت، بڑوں کی توقیر، چھوٹوں پر نگاہِ شفقت، بیوی بچوں کے لیے رزقِ حلال کی تلاش، رشتے داروں اور عزیزوں سے میل جول، بہن بھائیوں سے حسنِ سلوک، دفتری اوقات کی پابندی اور اپنے متعلقہ کام کی انجام دہی، دوستوں سے بہتر تعلقات، ہمسائیوں سے اچھے مراسم، اپنے رفقائے کار سے ہمدردی وغیرہ تمام امور تعلیماتِ اسلامی میں داخل ہیں اور ان پر عمل کرنا ضروری ہے۔ ان باتوں سے ایمان مکمل ہوتا ہے اور اس کی صحت و تکمیل میں شک و شبہے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

افضلیتِ اعمال اور حسنِ کردار کا دوسرا اصول اس حدیث میں یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ انسان جہاد میں خیانت کا ارتکاب نہ کرے۔

جہاد ہر اس کوشش اور جدوجہد کو کہا جاتا ہے جو اللہ کی راہ میں اور اس کے دین کو پھیلانے کے لیے کی جائے۔ اس میں میدانِ جنگ میں تلوار لے کر نکلنا بھی شامل ہے اور قول و عمل سے اسلام کی تبلیغ و اشاعت بھی داخل ہے۔

جہاد کا یہ سلسلہ کامل خلوص اور پوری نیک نیتی سے جاری رہنا چاہیے۔ کسی قسم کی خیانت، اور بدنیتی ہرگز نہیں ہونی چاہیے۔ اگر میدانِ جنگ میں ہو تو مقصد، محض مالِ غنیمت کے حصول، اسلحۂ حرب کی چوری، لوگوں میں شہرت و ناموری کا جذبہ اور اپنی بہادری و شجاعت کے جوہر دکھانا نہ ہو — بلکہ اصل مقصود رضائے الٰہی اور خدمتِ اسلام ہو۔

اگر کسی اور صورت میں نشرِ اسلام میں مصروف ہے تو بھی دل میں وہی داعیہ کارفرما ہونا چاہیے جس سے اللہ کی خوشنودی کا پہلو نمایاں ہوتا ہے۔ فقط اپنے علم و فضل کا اظہار پیشِ نظر نہیں رہنا چاہیے۔

تیسری چیز جو افضل اور بہترین اعمال میں شامل ہے حجِ مبرور ہے۔ یعنی وہ حج جو محض اس لیے کیا جائے کہ صاحبِ استطاعت اور مال دار پر فرض ہے اور اس فرض کو ادا کرنے سے اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے۔ حج میں دنیا کا کوئی لالچ اور طمع پنہاں نہ ہو۔ یعنی تجارت اور نفع اندوزی مقصد نہ ہو۔ نہ یہ بات ہو کہ لوگ اسے حاجی کہیں اور اس کی شہرت میں اضافہ ہو۔

یہ تینوں باتیں بہترین اعمال اور دین کے عمدہ ترین اصول ہیں۔

نقد و نظر

رحمتِ دارین صلی اللہ علیہ وسلم کے سو شیدائی

از : طالب ہاشمی

ناشر : شعاعِ ادب، مسلم مسجد، چوک انارکلی۔ لاہور

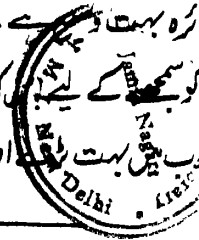
بہترین کتابت ، عمدہ کاغذ ، شاندار طباعت ، مضبوط جلد۔

صفحات ۶۴۰ قیمت ساٹھ روپے

جناب طالب ہاشمی پاکستان کے نامور اہلِ قلم اور ممتاز محقق ہیں۔ سیر و رجال ان کا خاص [موضوع] ہے اور اس سلسلے میں ان کی تحقیق کے مختلف گوشے دور دور تک پھیلے ہوئے ہیں۔ [انھ]وں نے تاریخِ اسلام کے اعاظمِ رجال کو اپنا ہدفِ موضوع قرار دیا اور اس ضمن میں متعدد تحقیقی [کت]ابیں سپردِ قلم کیں۔ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین پر انھوں نے جو دادِ تحقیق دی اور [جس] اسلوب سے ان کے حالات قلم بند کیے ، بلاشبہ اس میں ان کا کوئی حریف نہیں۔ بے شک [اس] باب میں دیگر اصحابِ علم نے بھی کتابیں تصنیف کیں اور ان کتابوں کو بڑی اہمیت [حا]صل ہے ، لیکن جس نہج اور انداز سے طالب ہاشمی یہ خدمت انجام دے رہے ہیں ، وہ [ایک] جگہ منفرد حیثیت رکھتی ہے۔ صحابہ کے حالات جو مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں، [کوئ]ی ٹکڑا کسی کتاب میں ہے اور کوئی کسی میں۔ مصنفِ شہیر نے نہایت محنت اور جانفشانی [سے] ان سب کو تمام بنیادی ماخذوں سے لے کر ایک جگہ جمع کیا اور اسے انتہائی خوب صورتی سے [مرت]ب کر کے قارئین کے سامنے پیش کرنے کی سعادت حاصل کی۔

اس وقت اس سلسلے کی جو کتاب پیشِ نگاہ ہے ، وہ " رحمتِ دارین صلی اللہ علیہ وسلم کے سو شیدائی" [کے] نام سے موسوم ہے۔ یعنی اس میں رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سو صحابہ کرام کے حالات بیان [کی]ے گئے ہیں اور تفصیل سے ان کی خدماتِ گوناگوں کی وضاحت کی گئی ہے۔ اس سے پہلے

"تیس پروانے شمع رسالت کے" اور "خیر البشرؐ کے چالیس جاں نثار" کے نام سے اس موضوع پر ان کی دو کتابیں شائع ہو چکی ہیں جو بڑی محققانہ اور عمدہ کتابیں ہیں۔ زیرِ تبصرہ کتاب اس سلسلۂ زرّیں کی تیسری کڑی ہے، جو حدیث اور تاریخ و سیر کی مستند کتابوں کے حوالے سے معرضِ تصنیف میں لائی گئی ہے۔

صحابۂ کرام کے حالات سے واقفیت حاصل کرنے اور ان کے سنہری کارناموں سے آگاہ ہونے کے لیے اردو زبان میں یہ اپنی نوعیت کی بہترین کتاب ہے۔ زبان، انداز، اسلوبِ بیان اور طرزِ تحریر بڑا دلکش اور پیارا ہے۔ فاضل مصنف نے موضوع کی گہرائی میں اُتر کر صحابہ کے واقعات جمع کیے ہیں۔ کتاب کے مطالعے سے صاف پتا چلتا ہے کہ مصنف کی صحابہ سے قلبی محبت کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ سرورِ کائنات کے شیدائیوں کے حالاتِ زندگی اور کوائفِ حیات کو سمجھنے کے لیے اس کتاب کا مطالعہ ضروری ہے۔ یہ کتاب تحقیق و تدقیق کے علاوہ اردو ادب میں بہت اچھے اضافے کی حیثیت رکھتی ہے۔

(بقیہ تاثرات)

یہ خوبی تھی کہ گفتگو میں ایسا انداز اختیار کرتے جیسے کچھ حاصل کرنا اور اپنے معلومات میں اضافہ کرنا چاہتے ہوں۔ مخاطب کو اپنے علم سے مرعوب کرنا ان کا شیوہ نہ تھا۔ ان کی وفات سے جہاں ہم ایک محقق اہلِ قلم سے محروم ہو گئے ہیں وہاں ایک مخلص دوست سے بھی ہمیشہ کے لیے محروم ہو گئے ہیں۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ ان کو جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے اور ان کے متعلقین و احباب اور اہلِ خانہ کو صبرِ جمیل سے نوازے۔ آمین

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن : مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاوراتِ عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمتِ قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول — محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیاتِ غالب : ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیرِ نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ”حکیم فرزانہ“ ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ”حکیم فرزانہ“ کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

فروری ۱۹۸۴

المعارف

علمی اسلامی ماہنامہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مجلسِ ادارت

صدر

پروفیسر محمد سعید شیخ

مدیر مسئول

محمد اسحاق بھٹی

ارکان

مولانا محمد حنیف ندوی   **محمد اشرف ڈار ، معتمد مجلس**

ماہ نامہ المعارف ۔ قیمت فی کاپی ایک روپیہ پچاس پیسے
سالانہ چندہ ۱۵ روپے ۔ بذریعہ وی پی ۱۶ روپے

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر
S.O.BCD.Edu.G-32/71 مورخہ 10 مئی 1971
جاری کردہ محکمۂ تعلیم حکومت پنجاب

ناشر	مقامِ اشاعت	طابع و مطبع
محمد اشرف ڈار	ادارۂ ثقافت اسلامیہ	ملک محمد عارف
اعزازی معتمد	کلب روڈ ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور

فون : ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

۱۷ | فروری ۱۹۸۴ ربیع الثانی ۱۴۰۴ | شمارہ ۲

ترتیب

تاثرات

اسلام جن امور پر زور دیتا ہے، ان میں اخلاقِ حسنہ کو بہت بڑی اہمیت حاصل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اللہ کے آخری پیغمبر ہیں، جن پر سلسلۂ وحی و تنزیل ہمیشہ کے لیے ختم ہو گیا۔ آنحضرتؐ اس دنیا میں اخلاقِ حسنہ کے سب سے بڑے داعی اور اس کا عظیم الشان عملی نمونہ تھے۔ قرآنِ مجید میں آپ کے لیے فرمایا گیا ہے:

وَاِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ ۝ (القلم : ۴)

اے پیغمبر! آپ اخلاق کے بہت بڑے مرتبے پر فائز ہیں۔

قرآنِ مجید میں بہت سے مقامات پر آنحضرتؐ کے اخلاق و عادات کا ذکر فرمایا گیا ہے اور اس باب میں آپ کی بے حد تعریف کی گئی ہے۔ کتبِ احادیث میں بھی متعدد مواقع پر آپ کے علوِ اخلاق کی وضاحت موجود ہے اور بے شمار ایسے واقعات معرضِ بیان میں آئے ہیں جو آپ کی اخلاقی رفعت کی شہادت دیتے ہیں۔

اخلاق کو اسلامی تعلیمات میں جزوِ اعظم کی حیثیت حاصل ہے اور یہ ایسی لازمی قدر ہے، جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہو سکتی اور احکامِ اسلامی پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ اخلاق صرف تواضع، انکساری، خاکساری، رافت و شفقت اور رحم و مہربانی کا نام نہیں ہے۔ بلکہ اخلاق کے حدود نہایت وسیع ہیں اور یہ وہ شے ہے جس کو زندگی کے ہر معاملے اور حیاتِ انسانی کے ہر پہلو میں نمایاں ہونا چاہیے۔ چھوٹے بڑے، غریب امیر، دوست اور دشمن، اپنے بیگانے، سختی، نرمی، خلوت، جلوت، غرض ہر مقام اور موقع پر اس کا عملی اظہار ہونا چاہیے۔ اسلام فرد اور معاشرے کو یہ تعلیم دیتا ہے کہ دنیا کے ہر معاملے میں ایسا رویہ اختیار کیا جائے، جس سے دوسرے کی نہ صرف دل شکنی نہ ہو بلکہ اس کے طرزِ عمل سے دلی مسرت حاصل ہو۔

اسلام، امن اور سلامتی کا مذہب ہے اور وہ مسلمانوں کو یہی تعلیم دیتا ہے کہ خود بھی ہر لحاظ سے

(باقی ص ۲۴۴)

نگارش: عبدالحی حبیبی
مترجم: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

علامہ حبیب اللہ کاکڑ قندھاری

احوال و آثار

علامہ حبیب اللہ قندھاری (ولادت ۱۲۴۳ھ — وفات ماہ رمضان ۱۳۱۵ھ) تیرھویں صدی ہجری اور انیسویں صدی عیسوی میں افغانستان کے مشاہیر علما میں سے تھے۔ ان کی علمی خدمات کے بعض پہلوؤں سے متعلق افغانستان کے مجلّہ "سائنس" کے دوسرے شمارے میں جس کی تاریخ اشاعت کا علم نہیں ہو سکا، نامور عالم و محقق آقائے عبدالحی حبیبی نے فارسی میں ایک مقالہ سپرد قلم کیا تھا۔ "المعارف" میں اس کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔ یہ ترجمہ پروفیسر ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی (شعبہ فارسی، گورنمنٹ کالج لاہور) نے کیا ہے، ہم ان کے شکر گزار ہیں۔ (ادارہ)

پروفیسر عبدالحی حبیبی کی شخصیت علمی و ادبی حلقوں میں جانی پہچانی ہے۔ اگرچہ ان کا تعلق افغانستان سے ہے لیکن وہ کچھ عرصہ پاکستان میں بھی رہ چکے ہیں اور یہاں بھی انھوں نے بہت سا علمی و تحقیقی کام کیا ہے جس میں سے ایک ان کی مرتب کردہ مشہور تاریخ "طبقات ناصری" ہے جسے پنجاب یونیورسٹی نے شائع کیا تھا۔ مدت ہوئی انھوں نے قندھار کے مشہور محقق علامہ حبیب اللہ کاکڑ کے حالات زندگی اور ریاضی، منطق، فلسفہ اور دینی علوم میں ان کی تالیفات و تصنیفات پر ایک تحقیقی مقالہ سپرد قلم کیا تھا جو افغانستان کے ایک مجلّہ "سائنس" کے دوسرے شمارے میں شائع ہوا تھا۔ ذیل میں مذکورہ مقالے کا ترجمہ ہدیۂ ناظرین کیا جاتا ہے۔ مقالے کے آغاز میں سائنس فیکلٹی کے پروفیسر ڈاکٹر کاکڑ کے نام پروفیسر موصوف کا خط ہے، جس میں انھوں نے اس مجلّہ کے پہلے شمارے کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے مجلّہ کے اجرا کو سراہا ہے کہ اس سے جدید نسل سائنس کے کارناموں سے آگاہ ہو سکے گی۔ اس کے ساتھ ہی اس مجلّہ کے باقاعدہ جاری رہنے کی دعا کی اور آخر میں کہا ہے کہ میں اس مجلّہ کے لیے اپنے وطن کے دانش مندوں اور علما و غیرہم کے بارے میں لکھنے کی کوشش کرتا رہوں گا۔ حبیبی صاحب کا خط حضرت علامہ اقبال کے اس شعر پر اختتام پذیر ہوتا ہے۔

گلشن میر کہ چاپاں دیدہ کا مثال ۔۔۔ پایۂ ناخوردہ در رنگ یک است

راقم نے ہجری سنین کے ساتھ عیسوی سالوں کا اضافہ کر دیا ہے۔ (مترجم)

ایک علمی گھرانا

۱۱۲۰ھ/۱۷۰۸ء میں قندھار کے عوام نے غیروں کی غلامی کا جوا اتار پھینکنے کی غرض سے میرویس خان ہوتک ایسے دلیر و شجاع اور دانش مند کی قیادت میں تحریک ملی کا آغاز کیا تھا، جو قندھار میں ایک ملی مرکزی حکومت کے وجود پذیر ہونے پر منتج ہوئی اور یوں شہر قندھار ادب و ثقافت اور سیاست کا مرکز بن گیا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب اربابِ سیاست و حکومت اور اصحاب علم و ادب اپنے اس ملی مرکز کی طرف متوجہ ہوئے۔ چنانچہ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ قندھار کے "کاخِ نارنج" میں میرویس خاں کے بیٹے شاہ حسین ہوتک کے دربار میں اہلِ علم اور اصحابِ ادب و دانش کی ایک خاصی تعداد جمع ہو گئی اور افغانی سلطنت کی عظمت کا ڈنکا ملتان سے اصفہان تک بجنے لگا۔

اسی زمانے میں ہم دیکھتے ہیں کہ دور دراز اور اطراف و اکناف کے بہت سے علمی گھرانے اپنے اس ملی مرکز کی طرف منتقل ہو رہے ہیں اور بڑے بڑے نامور علما، شعرا اور اہل علم و فن ہوتکیوں کے اس پایۂ تخت میں مجتمع ہیں۔ انہی میں سے ژوب علیا[1] کے ایک عالم مُلّا بابر ہیں جو قندھار ہی کے ایک علاقے کاکڑستان سے ہوتکیوں کے مرکزِ حکومت اور شہر قندھار میں آئے اور یہاں کے علمی حلقوں میں داخل ہوئے۔

نادر شاہ افشار کے برسرِ اقتدار آنے کے ساتھ ہی ایران میں ہوتکی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا۔ آخر ایشیا کے اس فاتح نے ایک سال کے زبردست مقابلہ و مقاومہ کے بعد ذی الحجہ ۱۱۵۰ھ/۱۷۳۸ء کے اوائل میں ہوتکیوں کے مرکز قندھار کو بھی فتح کر لیا۔ اپنے ہم وطنوں کی طرح ملا بابر نے بھی اس گیر و دار میں بہت سے مصائب جھیلے اور نادر آباد کے نئے قلعہ (شیر سرخ جنوبی قندھار) کی تعمیر میں بیگاری بنے رہے۔

ملا بابر کا ایک بیٹا ملا فیض اللہ تھا جس نے احمد شاہی دور میں ۱۱۶۰ھ/۱۷۴۷ء کے بعد ولایت قندھار میں (جو اپنے وسیع جغرافیائی مفہوم میں وادئ ژوب تک پھیلی ہوئی تھی) شہرت پائی۔ ملا مذکور تکایلوہ میں سید فقیر اللہ حصارکی جلال آبادی کے علمی و عرفانی مدرسے سے منسلک تھے، اور احمد شاہ کے جدید تعمیر کردہ قندھار میں اس (احمد شاہ) کے وزیر اعلیٰ ولی خان بامیزائی کے زیر حمایت و سایہ زندگی بسر کرتے

---

[1] غالباً اس سے مُراد ژوب بالا ہے۔ (مترجم)

تھے۔ استاد حصارکی کے ساتھ ان کی خط وکتابت تھی۔[۵۲] ملا فیض اللہ نے منطق صوری کی مبادیات سے متعلق عربی زبان میں ایک رسالہ اپنے بیٹے حبیب اللہ کے لیے لکھا تھا، یہی حبیب اللہ بعد میں نامور عالم و محقق کی حیثیت سے مشہور ہوئے۔

گہوارۂ علمی میں آغاز طفلی

علامہ حبیب اللہ نے قندھار کے محلہ بامیزائی کے اس علمی گھرانے میں ۔ ۔ ھ/ ۹۹-۹۸ ۱۷ء میں آنکھیں کھولیں۔ ابتدائی تعلیم اپنی خاندانی درس گاہ میں حاصل کی۔ ایام جوانی میں صرف و نحو اور فنون بلاغت کے علاوہ تفسیر، حدیث اور فقہ ایسے اسلامی و ادبی علوم سے خود کو آراستہ کیا۔ پھر علوم منقول کے ساتھ ساتھ علوم معقول کی تحصیل میں بھی مصروف رہے اور ریاضی، نجوم، ہیئت اور ان کے تمام گوشوں کا خوب مطالعہ کیا۔ انھوں نے ہمسایہ ممالک برصغیر پاک و ہند اور ایران کی کئی مرتبہ سیاحت کی اور ان ممالک کی درس گاہوں میں اس زمانے کے جید و معروف علما و اساتذہ سے جی بھر کے کسب فیض کیا۔ علاوہ ازیں علامہ ممدوح نے مختلف مواقع پر عرب ملکوں کا سفر اختیار کیا اور زیارت حرمین شریفین سے بھی مشرف ہوئے اور اس دشت گردی میں انفس و آفاق کی سیر میں مشغول رہے۔

دانش مندوں کے حلقے میں

علامہ حبیب اللہ نے مراتب علمی طے کرنے اور علوم معقول و منقول کے حصول کے بعد قندھار، ہرات، کابل اور غزنہ میں اس دور کے مشہور دانش مندوں اور اہل علم و فضل کے ساتھ روابط بڑھائے اور ان سے ان کی صحبتیں رہیں۔ وہ بعض علوم عقلیہ میں مُلا احمد الکوزئی قندھاری کو، جو شہر احمد شاہی[۵۳] کے قاضی القضاۃ تھے، اپنا استاد مانتے اور روحانی صفا و باطنی جلا میں شیخ فرح الدین (جو شہر قندھار میں مدفون ہیں) کو اپنا مرشد و راہنما گردانتے ہیں۔ شیخ مذکور ہی کی وساطت سے علامہ کا تعلق میاں عبدالحکیم حصارکی ثم شکارپوری کے عرفانی مکتب سے ہوا، کیونکہ شیخ فرح الدین عارف حصارکی کے براہ راست مرید تھے۔

---

[۵۲] ملاحظہ ہو مکتوبات میاں فقیر اللہ طبع لاہور

[۵۳] جدید قندھار (مترجم)

بعض علما و محقق ملا محمد اعظم ساکن گیرو (غزنہ) کے ساتھ بھی علامہ حبیب اللہ کے علمی اور ارادت مندانہ روابط ہے چنانچہ اپنے مکتوبات و ملفوظات[۵] میں انھوں نے ملائے موصوف کا ذکر بڑے خلوص و صفا کے ساتھ کیا ہے۔

سردار پائندہ خان مرحوم کا ایک بیٹا سردار مہر دل خان مشرقی صاحب ذوق اور ادیب ہونے کے علاوہ ادب پرور بھی تھا۔ اس نے ہمیشہ علامہ حبیب اللہ سے کسب فیض کیا اور انھیں اپنے خاندان کے استاد کی حیثیت سے لائق احترام جانا۔ اسی دانش مند سردار کے ایما پر علامہ نے احادیثِ موضوعہ کی تخریج کے سلسلے میں کتاب "نقد الثقات" تالیف کی۔

مذکورہ علما کے علاوہ برصغیر پاک و ہند بالخصوص پشاور (صوبہ سرحد) کے متعدد مشہور علما مثلاً مولانا اسمٰعیل حلیم کے پیرو کاروں اور پشاور کے قاضی خیلان کے گھرانے سے بھی ان کے علمی روابط رہے اور ان کے ایک نامور شاگرد مولانا عبداللہ غزنوی نے تو پنجاب کی سرزمین میں علوم اسلامی سے متعلق ایک مستقل ادارۂ تحقیق کی بنیاد رکھی، اس ادارے کے فارغ التحصیل آج بھی برصغیر پاک و ہند میں موجود ہیں۔[۶]

اپنے وطن میں علامہ قندھاری نے ایک مدت تک مرکز علم و ہنر یعنی شہر ہرات میں بھی قیام کیا اور وہاں کے فضلا سے ان کی صحبتیں رہیں۔ چنانچہ اس مردم خیز شہر کی زیارت اور اس میں اقامت کے بعد انھوں نے وہاں کے فضلا کی مدح اور مزارات کی توصیف میں ایک بلیغ قصیدہ بزبانِ عربی لکھا جس کے چند رقت انگیز اشعار یہ ہیں:

زوریا صبا ! سکان ارض ہرات	بلغ سلامی مجمع الحضرات
قل داعیا صرعیا لہ دماثہم	سقیا لکم من فضلہ عطرات

---

[۴] اس سے مراد حضرت علامہ سید عبداللہ غزنوی ہیں جنھیں امیر افغانستان نے ملک بدر کر دیا تھا جس کے نتیجے میں وہ امرتسر آکر آباد ہو گئے تھے۔ ان کی اور ان کے اخلاف کی دینی خدمات کا سلسلہ بہت وسیع ہے۔ (مترجم)

[۵] یہ "ملفوظات ملا حبیب اللہ قندھاری" کے نام سے مشہور اور قلمی صورت میں موجود ہیں جن کی نقول بعض اہل علم کے پاس ہیں۔ (مترجم)

[۶] ملاحظہ ہو: شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ از سید سلیمان ندوی۔

محدود ماحول کی ٹھوس قیود سے آزاد رکھا اور علوم حاصل کرنے کے لیے دیگر ملکوں کے سفر اختیار کیے اور اس طرح وہاں علم و تہذیب کے بہت سے خزانے سمیٹے۔ اس قسم کے حسین و عمدہ تحفے لے کر وہ وطن لوٹے کہ یہاں پھر سے علوم معقول مثلاً ریاضی، ہندسہ، نجوم، اقلیدس، ہیئت اور منطق کی تدریس و تعلیم کو رواج بخشا۔

علامہ کاکڑ کی تالیفات و تصنیفات

علامہ حبیب اللہ نے مختلف دینی اور علمی موضوعات پر عربی، فارسی اور پشتو میں پچیس[۲۵] کے لگ بھگ کتب و رسائل لکھے ہیں۔ چونکہ یہاں ہمارا مقصد ان کی فقہی، دینی، اخلاقی اور ادبی تصانیف پر تبصرہ نہیں ہے اس لیے صرف ان کے ناموں پر اکتفا کیا جاتا ہے:

۱۔ شوارق: عربی زبان میں علم حدیث سے متعلق۔ صاغانی کی مشارق الانوار کے طرز پر صحیحین کی قولی احادیث کے استیعاب کے اضافے کے ساتھ۔

۲۔ اقسام و مجاری و آفات غرور (فارسی) اخلاق و عرفان کے بارے میں۔

۳۔ رسالۂ تفکر (فارسی) اخلاق و عرفان کے بارے میں۔

۴۔ رسالۂ نماز و اسرار آن از نظر منقول و معقول (فارسی)

۵۔ رسالۂ صبر و شکر (فارسی) اخلاقیات۔

۶۔ رسالۂ محبتِ الٰہی (فارسی) اخلاق و تصوف۔

۷۔ رسالۂ تمیز مومن و کافر (فارسی) دین و کلام سے متعلق یہ ایک تحقیقی رسالہ ہے۔

۸۔ تواریخ وفیات مشاہیر اسلامی قرونِ ثلاثہ (فارسی)

۹۔ شمعۂ بارقہ در شرح وحدتِ شہود و وجود (فارسی)

۱۰۔ موعظہ ہا و خطب (عربی و فارسی)

۱۱۔ چہل مسئلۂ دینی (فارسی)

۱۲۔ احکام اللہ فی احکام اھل القبلہ (عربی) امام غزالی کی محصل فیصل التفرقہ پر مشتمل، دوسرے مباحث اور تحقیقات کے اضافوں کے ساتھ۔

۱۳۔ مغتنم الحصول فی علم الاصول[۲۶] (عربی)۔ فلسفۂ تشریع کے بارے میں اور اصول فقہ پر تنقیدی

۱۴۔ ترجمہ و شرح فارسی مقامات حریری۔

۱۵۔ نقد الثقات فی ترمیف الموضوعات (فارسی) ۔ احادیثِ موضوعہ کی تخریج کے متعلق۔

۱۶۔ ابجد التواریخ (عربی) ۔ تاریخ اسلام سے متعلق۔

۱۷۔ منہاج العابدین (منظوم ۔ پشتو) ۔ اخلاق و عرفان۔

ھارکے ایک گوشے میں نشأۃ ثانیہ سے مشابہ آثار

آج سے چار صدیاں پہلے یورپ میں علم اور اہل علم کی حالت دگرگوں ہوئی جس کے نتیجے میں وہاں علمی و
، تحریک کی بنیاد رکھی گئی جسے دورۂ رنسانس یعنی علم و ادب کی تجدید حیات کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔
، طرح سولھویں صدی عیسوی کے شروع میں انسانی دانش و بینش کے اس دورِ جدید کا آغاز ہوا۔

اٹھارھویں صدی عیسوی، جس کے اواخر میں محقق قندھاری نے دنیا میں قدم رکھا، درحقیقت انسانی فکر و
یشہ کی نشو و نما اور سائنسی علوم کے تیز رفتار اکتشاف کا زمانہ ہے اور جیسا کہ اہلِ تحقیق اس بات پر متفق
، اہلِ یورپ کا صحیح معنوں میں دانش و فلسفہ کے دورِ جدید میں داخل ہونا دو عظیم شخصیتوں کی وساطت سے
ہے۔ اوّل دانش مند فرنگی فرانسس بیکن (BACON) جس کا زمانۂ حیات سولھویں صدی عیسوی کے
نصف دوم سے سترھویں صدی کے اوائل تک کا ہے۔ (ملاحظہ ہو: سیر حکمت در اروپا ۱/۸۰ و تاریخ
تمدن عرب ۱/۵۸۰ بعد) ۔ بیکن گویا تیموریان ہرات (۱۵۶۱ - ۱۶۲۶ء) کا ہم عصر تھا، اور دوسرا
فرانسیسی فلسفی رینے دکارت (RENE DESCORTES) جس کا دورِ زندگی ۱۷ ویں صدی عیسوی
ہے ۔ یہ وہ زمانہ ہے جب تیموریانِ ہرات کی حکومت کے ... کے بعد ہمارے ملک میں ایشیا کی دو بڑی
سلطنتوں (برصغیر کے مغلوں اور ایران کے صفویوں) کے ساتھ آزادی کی جنگیں پوری شدت سے جاری تھیں
اور اٹک سے سیستان تک پیر روشان، خوش حال خان خٹک، ایمل خان اور شیر خان ترین وغیرہم کی ملی
تحریکیں چل رہی تھیں جو بالآخر صفویوں کے غلبے کے اختتام اور قندھار میں میرویس خان ہوتک کی مشہور
تحریک پر منتج ہوئیں۔

اس دار و گیر کے زمانے میں اہلِ علم کے لیے ممکن نہ تھا کہ وہ دلجمعی اور آرام و سکون کے ساتھ رہ سکیں،
یا علم و ہنر کے اکتشاف کی طرف توجہ دے سکیں، جبکہ اسی دور میں یورپ میں علمی اور دانش و ہنر کی
تجدید حیات کی تحریک بڑی تیزی کے ساتھ پھیل رہی تھی اور تحریک کی ابتدائی کامیابیوں کی بنیادیں رکھی جا چکی

تھیں، جس کے نتیجے میں آج انسان خلا کی وسعتوں کو تسخیر کر رہا ہے۔

قصہ کوتاہ! احمد شاہ ابدالی کی تخت نشینی کے بعد ہمارے ملک میں سازگار فضا پیدا ہوئی، عو
ایک ملی مرکز کے گرد جمع ہوئے اور یہاں امن و سکون کا دور دورہ ہوا۔

محقق قندھاری کے گھرانے نے امن و سکون کی اس فضائے سازگار سے فائدہ اٹھایا، اور قند
کے محلہ بامیزائی کے ایک گوشے میں احمد شاہی وزیر اعظم شاہ ولی خاں بامیزائی کے (محل کے) قریب ای
چھوٹا سا مدرسہ کھول لیا جس میں علوم و فکر انسانی سے متعلق تحقیق کی تعلیم دی جاتی تھی۔

اس زمانے میں یورپ میں جدید علوم کی مضبوط و مستحکم اور پائدار بنیادیں رکھی جا چکی تھیں۔ اہل علم
بیکن اور دکارت کے افکار کی روشنی میں انسانی فکر و اندیشہ کے تاریک گوشوں تک رسائی پا چکے تھے
لیکن چونکہ افغانستان ان مراکز انقلاب سے دور تھا اور ایشیا کے وسط میں گھرا ہوا تھا، اس لیے
وہ یورپ کے مذکورہ علمی رنسانس اور انقلابات کی روشنی میں محروم رہا اور اگر اس ملک کے بعض گوشوں
میں کچھ اہل علم و دانش موجود تھے تو وہ قدیم افکار اور قدما کی علمی روش کے چوکھٹے سے باہر نہیں نکل سکے
تھے۔ نتیجۃً فکر و اندیشہ کی تربیت و پرورش کے وسائل محدود ہو کر رہ گئے تھے۔

علامہ کاکڑ نے اس ماحول میں فکر آزاد کا چراغ روشن کیا اور اپنی خداداد صلاحیت و ذکاوت کے
پر تو میں قدیم اوہام کی قیود سے نجات حاصل کی اور بصیرت کاملہ کے ساتھ حقائق علوم کی تحقیق میں غور و فکر کیا
اس دانش مند کے آثار علمی میں تحریک تجدید حیات (یورپ) کے دانش مندان بزرگ کے فکر و فلسفہ
کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے اور جو کام بیکن اور دکارت نے ریاضی، منطق اور فلسفہ میں کیا ہے، بعینہ
وہی یا اس سے بڑی حد تک مشابہ کام، قندھار کے ایک گوشے میں مقیم اس مفکر و یکتائے دہر نے سرانجام
دیا ہے۔

بظاہر اس بات کا احتمال نہیں ہے کہ علامہ قندھاری نے دکارت ایسے فلاسفہ کے علمی افکار و اکتشافات
سے براہ راست استفادہ کیا ہو، اس لیے کہ اس دور میں کوئی ایسا ذریعہ نہ تھا جس سے افکار جدید کی کچھ
روشنی ہمارے ملک تک بھی پہنچ پاتی، اور نہ علامہ قندھاری، عربی، فارسی، پشتو اور اردو کے سوا کسی مغرب
زبان ہی سے آشنا تھے۔ پھر علوم جدید سے متعلق کتب کا ان زبانوں میں ابھی ترجمہ بھی تو نہ ہوا تھا۔ اس
لحاظ سے علامہ قندھاری کے مذکورہ دور کے یورپی علما سے استفادہ و الہام کا امکان بعید از قیاس ہوگا

چونکہ دانش مندوں، اہلِ بصیرت اور اربابِ فکر و فلسفہ کے درمیان افکار و تحقیق کا توارد ہمیشہ محتمل الوقوع رہا ہے، اس لیے ممکن ہے، محقق قندھاری نے بھی قندھار کے ایک گوشے میں واقع خانقاہ میں وہی کچھ سوچا اور ویسا ہی غور و فکر کیا ہو، جیسا فرانس کے ایک شہر میں رہنے دکارت رہا تھا - اس کی وجہ واضح ہے کہ انسانی فکر کے سرچشمے مشترک ہیں اور ذکاوت و دانش و بینش ایک سرچشمۂ فیاض سے انسانی فکر کو سونپی گئی ہے۔

افغانی اور فرانسیسی دانش مند کس طرح ایک ہی جائے فکر و اندیشہ میں آگے بڑھتے ہیں:

کہتے ہیں نشأۃ ثانیہ کے دور میں رہنے دکارت تازہ و جدید علمی روش کا موجد ہے۔ اس لیے کہ اس کے زمانے میں علومِ ریاضی کی، بالخصوص حساب اور ہندسہ کے شعبوں میں، بنیاد وہی تھی جو یونانیوں نے رکھی تھی، اور جو کچھ اقلیدس اور دوسرے یونانی اساتذہ نے اپنے پیچھے چھوڑا تھا اس میں کوئی اہم کام جدید یا تازہ کاری نہ ہوئی تھی اور نہ کوئی تبدیلی ہی پیدا ہوئی تھی۔ لیکن دکارت نے ہندسۂ تحلیلی (ANALYTIC GEOMETRY) ایسا علم ایجاد کیا، جس کی وہی اہمیت ہے جو قدیم میں فیثاغورس اور ارشمیدس کے اکتشافات کی تھی۔

ہندسۂ تحلیلی میں دکارت کی اساسِ کار اس پر تھی کہ ہندسہ کے مسئلوں کو جبر و مقابلہ کے طریقے سے حل کیا جائے۔ یعنی خطوط اور شکلیں بنانے اور اس طرح ذہنی قوتوں کو ان کی تحلیل وغیرہ میں مصروف رکھنے کی بجائے الجبرا کے قواعد، فارمولے اور معادلات (برابر کی چیزیں) وہاں بروئے کار لائے جائیں اور الجبرا کے عمل سے ہندسہ کے مسئلوں کو حل اور مجہولات کو معلوم کیا جائے اور اس طرح نتائج کو ثابت کریں۔

دکارت نے اس اختراع و ایجاد کے ذریعے اشکال کو، (جو مقولۂ کیفیت ہیں)، مقدار میں کہ مقولۂ کمیت ہے، تبدیل کر دیا۔ دوسری جانب ایک ایسی ترتیب اختیار کی کہ وہ نسبتیں، تناسبات، مقادیر در عمل جو ان میں نظر آتے ہیں، خطوط کی صورت میں نمودار ہوں۔ یعنی مقدار منفصل مقدار متصل میں دکھائی دے۔ یہ سب کچھ بہت زیادہ آسانی کا سبب بنا اور اس نے ریاضی دانوں کو مسئلوں کے حل و کشف کی پوری قدرت عطا کر دی بلکہ یوں یہ (ترتیب) علومِ ریاضی کے دیگر شعبوں کی اختراع کی کلید ثابت ہوئی۔ (ملاحظہ ہو سیرِ حکمت ص ۱/ ۱۰۵)

علامہ کاکڑ نے ریاضی و ہندسہ سے متعلق عربی و فارسی میں ضخیم کتابیں لکھیں، جو حسب ذیل ہیں:

۱۔ منتخب تحریر اقلیدس، بحذف بعض از وجوہ زایدہ (عربی)

۲۔ ترجمۂ تحریر اقلیدس (فارسی) انتخاب کی صورت میں۔

۳۔ ترجمۂ کتاب اکر ثاوذ سیوس، علوم متوسطہ ریاضی سے متعلق۔

۴۔ مختصر کتاب کشف القناع عن احکام شکل القطاع تالیف خواجہ نصیر طوسی۔ سطح کرہ پر اضلاع مثلثات قوسیہ حادثہ کی مقادیر جاننے کے بارے میں۔

۵۔ کتاب ریاض المہندسین (عربی اور فارسی) ایک ہزار آٹھ سو بڑے صفحات پر مشتمل، اس کا پہلا روضہ اصول اقلیدس سے متعلق ہے۔ دوسرا روضہ قواعد حساب، دلائل کے ساتھ۔ تیسرا روضہ علم الابصار پر ہے اور یہ مشتمل ہے علم مناظر اور علم مرایا یعنی علم الانعکاس پر۔ روضہ چہارم علم ہیئت کے بارے میں اور قوانین رصد اور آلات رصدیہ پر مشتمل ہے۔ بعض مسائل ریاضی بھی آ گئے ہیں۔ پانچویں اور چھٹے روضہ میں بھی آخر تک مسایل و اکر (کرہ کی جمع) ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ مثلثات قوسیہ سطح کرہ وغیرہ کا اضافہ کیا گیا ہے۔

علامہ کاکڑ نے اپنی ان کتب میں ان قیود و حدود کو توڑ کے رکھ دیا ہے جن کے یہ جو کھٹے میں علما محصور چلے آ رہے تھے۔ انھوں نے مسائل ہندسی کے کشف و تحقیق اور خطوط و اشکال کی تعریف و تفریق میں ایک نئی راہ اختیار کی ہے جو ان کے فکری ابتکار و تازہ کاری کی غماز ہے۔ انھوں نے دکارت کی مانند خطوط و اشکال کی ترمیم کو ابجدیہ رقموں کے ساتھ مخل مقصد اور تصحیف و تحریف کا موجب جانا اور خطوط و اشکال کے لیے مناسب نام وضع کرنے کی خاطر ایسے قواعد ایجاد و اختراع کیے ہیں جن کی بدولت اشکال کی تحریر اور حروف ابجدیہ کے استعمال کی ضرورت نہیں رہتی، بلکہ انھوں نے تو ایسے مناسب نام اور القاب وضع کیے ہیں جن کی رو سے خیالی شطرنج بازوں کی طرح، مبتدی کا ذہن بآسانی ان تک پہنچ جاتا ہے، اور پرانے طریقوں کی ضرورت نہیں رہتی۔

"ریاض المہندسین" کے مقدمے میں وہ لکھتے ہیں:

عربی سے ترجمہ: اب تک طریق کار یہ ہے کہ خطوط اور سطحوں کے مابین امتیاز ابجدی رقموں سے کرتے ہیں، لیکن یہ روییہ التباس، تصحیف اور تحریف کا سبب بنتا ہے جس سے ان کی تعریف و تمیز

باعث صعوبت ہوجاتا ہے۔ اس لیے میں نے موجودہ ارقام (رقموں) کو ترک کر دیا اور خطوط کو مناسب مناسب ناموں سے موسوم کیا جن کے ذریعے ایک دوسرے خط میں فرق و تمیز ہو سکے، اس لیے کہ ہمیں معلوم ہے کہ ان میں محض ارقام سے امتیاز کرنا اشکال کی صورتوں کے تخیل کو مشکل بنا دیتا ہے جبکہ انھیں مناسب القاب سے نامزد کرنا، قلم کے ذریعے ان اشکال کی ترسیم (خط کشی) سے بے نیاز کر دیتا اور اہلِ دانش و ہوش کو قدرت عطا کرتا ہے تاکہ وہ جس وضع و صورت اور شکل کے طالب ہوں اسے اپنے لوحِ خیال میں ثبت کر لیں، جو ہر چند ماضی اور حال میں انھیں ایسا احساس نہ ہوا ہو، اور وہ ان چند خیالی اور زیرک شطرنج بازوں کی طرح ہوں گے جو شطرنج خیالی کھیلتے ہیں۔ (مقدمہ ریاض المہندسین۔ قلمی)

گویا محقق قندھاری علوم قدما کے محض نقال نہ تھے بلکہ انھوں نے ریاضی کے تمام شعبوں میں تنقیدی و تجرباتی نظر سے کام لیا اور ایسے نئے طریقے اپنی ان کتابوں میں پیش کیے جو خود ان کے اپنے ذوق و ادراک کی پیداوار ہیں، اور اس سلسلے میں انھوں نے جدت سے کام لیا ہے۔ حتیٰ کہ انھوں نے منتخب تحریر اقلیدس میں، جس میں ان کا بنیادی ماخذ محقق طوسی کی کتاب تھی، بہت سے مقامات پر مسایل ہندسہ کی تحلیلی صورتوں کو دوسری صورت میں، جو اس کتاب میں نہ تھی، استخراج کیا اور اس مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کتاب کے مقدمے میں کہا ہے۔ (عربی سے ترجمہ): "کتاب اقلیدس صوری، ہندسہ اور حساب کے اصول (جڑیں) پر مبنی ہے جن سے علم ریاضی کی شاخیں پھوٹتی ہیں اور اس کی بنیادیں اس فن (علم) پر استوار ہوتی ہیں۔ اس بنا پر جو لوگ نظری علومِ حکمیہ کی تحصیل یا قطعی فنونِ عقلیہ کی تکمیل کرتے ہیں، وہ اس کتاب سے بے نیاز نہیں رہ سکتے . . . چونکہ حصولِ تعلیم کے زمانے میں میں نے دانش مند محقق محمد بن حسن طوسی کی اس کتاب کا ایک مدت تک مطالعہ کیا ہے، اس لیے مجھے خواہش ہوئی کہ اس کی چند غیر ضروری زاید وجوہ (رقموں) کو، جو گویا تحصیل حاصل میں شمار ہوتی ہیں، حذف کر دوں اور چند ایسے مطالب کے (جو اصل کتاب میں نہ تھے اور علمی مسائل کو اس نے دوسرے اور آسان تر انداز میں پیش کیا ہے) بیان و توضیح کو مختصر کر کے ایک نئی ترتیب دوں اور طوالت و اطناب سے محترز رہوں . . . ."

ان کتب کے علاوہ علامہ کاکڑ نے زیج الغ بیگی پر، جو ہیئت اور نجوم کی بہت مشہور کتاب ہے، مفید حواشی لکھے، اور اس میں چند ایسے خاص مسائل کا اضافہ کیا جو خود ان کی اپنی تحقیق و انکشاف کا ثمرہ تھے۔ چونکہ علمِ موسیقی کو بھی ریاضی ہی کی ایک شاخ گردانا گیا ہے، اس لیے فیثاغورس کے مطابق نغموں کی

تولید میں آوازوں کی ترکیب، عددی تناسبات ہی کے تابع ہے، بنا بریں علامہ کاکڑ نے علم ریاضی کی شقوں میں موسیقی پر بھی ایک رسالہ لکھا جس میں ریاضی کے فارمولوں (قاعدوں) کے تحت اس (موسیقی) کے اصول متعین کیے اور اس کے ساتھ ہی شرعی نقطۂ نظر سے اس علم کے جواز اور عدم جواز پر بھی بحث کی ہے۔

ان کے فارسی میں تصنیف کردہ بہت مفید اور سودمند رسائل میں ایک رسالہ "سمت القبلہ" ہے جس کی پانچ فصلیں ہیں۔ اس رسالے میں انھوں نے یہ بات کہی ہے کہ قبلے کی سمت کی تحقیق کے لیے دلائل ہندسی سے استفادہ کرنا چاہیے اس بات کو انھوں نے دینی دلائل سے ثابت اور واضح کیا ہے۔ ان کی بحث کا نتیجہ کچھ اس طرح ہے :

"ہندسہ کوئی شرعی علم نہیں ہے یعنی شرع اس علم میں وارد نہیں ہوئی، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ضرورت کے وقت قانونِ ہندسہ سے کام لینا ممنوع ہے اس کا معاملہ بھی طب، حساب اور نجوم کا سا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی شرعی علم نہیں ہے لیکن ضرورت اور موقع کے مطابق ان سے استفادہ کرنا واجب مناسب ہے . . . . یہ جو آغاز اسلام میں اس علم کی طرف توجہ نہیں ہوئی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس دور میں اس کا وجود نہ تھا۔

"لیکن اس کے بعد سے یعنی عباسی خلیفہ مامون کے زمانے سے لے کر آج تک یہ علم اہلِ اسلام میں پوری طرح مروّج ہے اور بہت سے محققین اور دقیق النظر فضلا نے اس کی ہر شاخ میں ــــ اصولِ اقلیدس سے لے کر فن مجسطی تک ــــ لائق استفادہ تصنیفات و تالیفات اپنی یادگار چھوڑی ہیں . . . . لہذا ایسے ممالک میں، کہ جہاں ماہر اور ثقہ مہندسین کثرت سے ہیں، ان (مہندسین) کے قول پر عمل کرنا بلاشبہ واجب اور کم از کم کارِ خوب ہے . . ." (تحقیق سمت القبلہ، قلمی، ص ۳۰)

اس رسالے میں علامہ کاکڑ نے علمائے ہیئت اور زیجات و اسطرلاب کے ماہرین کے اقوال نقل کیے ہیں جن میں علامہ بیرجندی[۸]، صلاح الدین قاضی زادہ[۹] رومی اور قاضی صدر الاسلام خاص طور قابلِ ذکر ہیں۔

---

[۸] مولانا عبد العلی بیرجندی: دورۂ تیموریانِ ہرات کا مشہور منجم اور ماہر فلکیات، جنھوں نے تذکرہ و تحریر مجسطی، شمسیہ حساب زیج الغ بیگی اور رسالہ ابعاد و اجرام وغیرہ پر شرحیں لکھیں۔ (حبیب السیر جلد ۳ صفحہ ۱۱۷)

[۹] موسیٰ بن محمد مشہور بہ قاضی زادۂ رومی: سمرقند میں الغ بیگ کے دربار کا ایک عالم فلکیات، جنھوں نے محمد بن عمر چغمینی متوفی ۷۴۵ھ/۱۳۴۴ء کی علم ہیئت کی کتاب "ملخص" کی شرح لکھی۔ وہ اشکال التاسیس پر بھی (۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء) کے لگ بھگ شرح لکھی۔ (اعلام المنجد، ص ۴۰۳)

پھر اس ضمن میں انھوں نے جدید ہندسی وجوہ (ترقیمیں) بیان کی ہیں جو سہل بھی ہیں اور خود ان کے اپنے فکر و غور کا نتیجہ بھی۔ ان کے مطابق :

"واضح ہو کہ اس سلسلے میں فضلائے مہندسین نے قوتِ فراست، کمال زیرکی اور علمی فضیلت کے بل بوتے پر قطعی براہین کے ساتھ تحقیق ثابتہ کے جو طریقے نکالے ہیں، وہ بہت زیادہ ہیں، لیکن ان میں سے اکثر سمجھنے میں دشوار اور عمل میں مشکل ہیں، جس سے متعلم کو خاصے دردِ سر اور تشویش کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ہم یہاں چند قریب الفہم طریقے پیش کرتے ہیں جو (ہمارے) فکرِ فاتر اور نظرِ قاصر کے استخراج کردہ ہیں۔" (تحقیق سمت القبلہ ص ۶۲)

علامہ کے ان اشارات سے یہ بات واضح ہے کہ علم ہندسہ و ریاضی کے مختلف مسایل میں وہ خاص نظر رکھتے تھے، جس کی تحقیق و شرح ماہرینِ ریاضی کا کام ہے۔ اگر ان کی یہ کتب، جو قلمی نسخوں کی صورت میں آج بھی ہمارے ملک میں، یا برصغیر پاکستان و ہندوستان کے عجائب گھروں اور کتب خانوں میں نظر آتی ہیں، جمع کر لی جائیں اور ان پر متخصصین اور علمائے ریاضی دان تحقیق و مطالعہ کریں تو ممکن ہے علامہ کا تبحر اور ان کی مہارت پہلے سے بھی بہتر اور خوب تر روشن و واضح ہو جائے۔

منطق پر تنقیدی نظر : دکارت اور کانت سے کاکوروی تک

قدما کے نزدیک منطق سے مراد ایسے قواعد تھے جن کو نظر میں رکھنے سے ذہن فکری لغزشوں اور خطاؤں سے محفوظ رہتا ہے۔[۱۰]

کہتے ہیں اس علم کا موجد و واضع یونانی فلسفی زینون (پانچویں صدی قبل از مسیح) ہے۔ ارسطو نے اس علم کی تکمیل اور افلاطون نے تہذیب کی۔[۱۱] مامونِ عباسی (۱۹۸ھ/۸۱۴ء - ۲۱۸ھ/۸۳۳ء) کے عہدِ خلافت میں جب مسلمانوں میں علمی تحریک کا آغاز ہوا تو علم منطق سے متعلق کتابوں کو بھی عربی میں منتقل کیا گیا۔ منطقِ ارسطو کو سب سے پہلے عبداللہ بن مقفع نے (۱۵۸ھ/۷۷۵ء کے لگ بھگ) عباسی خلیفہ منصور

---

[۱۰] آلۃ قانونیۃ تعصم مراعاتھا الذھن عن الخطاء فی الفکر ہے۔ ۔ ۔ ہے جس کو ملحوظ رکھنے سے ذہن انسانی لغزشوں سے محفوظ رہتا ہے۔ (سلم ۔ تعریفات)

[۱۱] زبدۃ الصحائف ص ۱۹

کے زمانے میں یونانی سے عربی کے قالب میں ڈھالا۔[12] اس کے بعد مسلمان علما نے اس علم میں بے شمار کتابیں لکھیں ۔
چنانچہ صرف الکندی ایسے مشہور فلسفی نے اس علم پر ۹ کتابیں تحریر کیں[13]۔
منطقِ ارسطو، جو چھ کتابوں پر مشتمل ہے، بیکن اور دکارت کے زمانے تک تقریباً بے کم وکاست
علم کی بنیاد رہی ہے، اور جیسا کہ شیخ الرئیس (بوعلی سینا) نے کہا ہے: ارسطو کے بعد سے اس کے زمانے
تک کوئی شخص ایسا پیدا نہیں ہوا جس نے منطقِ ارسطو میں کچھ اضافہ کیا یا اس میں کسی قسم کی کمی یا کوتاہی
ثابت کی ہو[14]۔ چنانچہ دکارت کے زمانے تک بھی یہی اصول بعض اضافوں کو چھوڑ کر، فلسفے کے ایک
اہم باب میں شمار ہوتا رہا ہے۔ لیکن فرانسیسی فلسفی دکارت نے علوم و حکمت کے احیاء و تجدید کے لیے
جو کام انجام دیا وہ یہ تھا کہ اس نے کسبِ معرفت و علم میں نئی روش اور جدید اسلوب اختیار کیا،
جس کے وسیلے سے اس نے طلبِ علم کے لیے ایک نئی راہ کھول دی۔ وہ اس بات پر متوجہ ہوا کہ منطق
کے قواعد تمام تر درستی و استواری کے باوجود کسی نامعلوم کو معلوم نہیں کر سکتے۔ منطقِ ارسطو مجہولات
کے انکشاف کا وسیلہ نہیں ہے اور جو اہمیت مدرسہ کے اہلِ فلسفہ اسے دے رہے ہیں اس کے وہ
لائق نہیں، لہذا مدرسی فلسفیوں کی تقلیدِ محض سے ہٹ کر اور استقلالِ فکر کے ساتھ کشفِ حقائق
کی کوشش کرنی چاہیے۔ بیکن کا دستور، تجربہ اور مشاہدے پر مبنی تھا، لیکن دکارت قوتِ فکر و نظر کو
بروئے کار لانے کی سفارش کرتا رہا اور ان دو طریقوں اور روشوں کے نتیجے میں، کہ دونوں ایک
دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، آخری تین سو سالوں میں یورپ میں بھی ارسطو کی منطقِ صوری سے الگ
نئی اسلوبی (METHODICAL) اور عملی منطق پیدا ہوئی جس کی اہمیت منطقِ ارسطو سے [illegible]
اس کے بعد جرمنی کے مشہور فلسفی امانوئیل کانٹ (KANT) (۱۷۲۴ء—۱۸۰۴ء) نے تجدیدِ فلسفہ
کی ٹھانی۔ اس نے تقریباً ارسطو ہی کے کام کو ایک نئے ڈھنگ سے شروع کیا اور عقلی منطق پر ایک

---

۱۲ بعضوں کا نظریہ یہ ہے: چونکہ ابنِ مقفع یونانی زبان نہیں جانتا تھا اس لیے اس نے منطق کا پہلوی زبان
سے عربی میں ترجمہ کیا ہوگا، کیونکہ ابنِ ندیم نے بھی ایسا ہی کہا ہے (مقدمہ رہبر خرد)

۱۳ تاریخ تمدن اسلامی، جرجی زیدان

۱۴ شفا از ابن سینا۔ باب منطق

۱۵ سیر حکمت در اروپا جلد ۲ ص ۱۳۲

۱۶ سیر حکمت در اروپا جلد ۱، ص ۱۰

تنقیدی کتاب لکھی جو منطق کی تکمیل کنندہ ہے۔ کتاب کے بیشتر حصے کو خود اس نے منطق کا نام دیا ہے اور اس کے ابواب کے . . . . رکھے ہیں جو ارسطو نے رکھے تھے[۵۱۷]

اب سمت محقق قائز . . و صول تنقید کے باب میں، کیا ریاضی و ہندسہ میں اور کیا منطق اور اصولِ تشریع دفقہ میں، ان کی خاص روش و نظر ہے، جس کی شرح و تفصیل کے لیے ایک دفتر درکار ہے اور اس مقالے میں اسے سمیٹا نہیں جا سکتا۔

اس کا ملخص ان کے لفظوں میں۔

مسائلِ علوم میں ہر روز اضافہ ہو رہا ہے اور علوم و فنون کا ارتقا و تکامل ہمیشہ افکار کے تواتر کے ساتھ جاری رہتا ہے[۵۱۸] اور اس صورت میں وہ اپنے کام کا دارومدار فکرِ آزاد پر رکھتے ہیں۔ خاص طور پر مسائلِ ہندسہ و منطق میں وہ تنقیدی اور محققانہ نظر سے کام لیتے ہیں۔ مثال کے طور پر منطق کی تحقیق و تنقید میں انھوں نے تین کتابیں بزبان عربی لکھی ہیں، جن میں سے ایک "لسان المیزان فی تقویم الاذہان" ہے جو تقریباً ہزار صفحات کو محیط ہے۔ اس کتاب میں انھوں نے برصغیر پاکستان و ہندوستان اور یورپ کے فضلا کی کتابوں سے بعض تصدیقات[۵۱۹] کے ساتھ مباحث تصورات کو تمام و کمال اکٹھا کر دیا ہے۔ ان کی دوسری کتاب خلاصۃ المیزان ہے جو تصورات پر مشتمل ہے، اس سلسلے میں ان کی تمام بحثوں، تحقیق اور توجیہات کے ساتھ۔ اور تیسری رسالہ مغالطات[۵۲۰] ہے۔ ان تینوں کتابوں میں انھوں نے آزاد فکر او معقول دلائل کے ساتھ متقدمین اور متاخرین کی آرا کا تجزیہ کیا ہے، کہیں تو موافقت و مطابقت انداز میں اور کہیں شدید جرح و تنقید کے ساتھ۔ اور لسان المیزان کے مقدمے میں انھوں نے جو تعبیر دی ہے اس میں مسائل منطق میں تحقیق و جرح اور تعدیل (دو چیزوں کو برابر رکھنا) سے متعلق ان کے

---

۵۱۷ سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۳۲ ۵۱۸ تحقیق سمت القبلہ، ص ۳۰

۵۱۹ قدما کے نزدیک منطق کا موضوع تصوریہ و تصدیقیہ معلومات ہیں، جن کی پہلی قسم کو معرف اور قولِ شارح اور دوسری کو قیاس و حجت کہتے ہیں۔ (رہبر خرد، ص ۱۳)

۵۲۰ سوفسطیقا یا مغالطہ، منطق صوری کا ایک حصہ ہے جو لفظی یا معنوی اشتباہات و اغلاط سے متعلق ہوتا ہے اور پھر اس کے اپنے اجزائے ذاتی و خارجی ہوتے ہیں۔ (رہبر خرد، ص ۳۵۶)

یے کا پتا چل سکتا ہے۔

(عربی سے ترجمہ): میری خواہش ہے کہ میں قدیم اہلِ منطق کی جنھوں نے اپنے علم کو فکری خطائوں سے نجات کا وسیلہ جانا ہے، بعض اغلاط اور اوہام کو واضح کروں۔ میں مختلف بحثوں کے دوران میں، بر موقع محل کے مطابق، ان خطائوں اور تخلیط (باہم خلط ملط کرنا) کی بھی تفصیل دوں گا جو متفلسفیوں اور نفس الامر کے حقائق کے جستجو کنندگان کو پیش آئیں۔ صاحبِ انصاف اور جور و ستم سے محترز اربابِ مطالعہ سے یہ تمنا ہے کہ ان اوراق کے مطالعے کے وقت روشِ تعصب کو ایک طرف رکھیں، تقلید کے حلقے کو توڑ ڈالیں اور تحقیق کی راہ اختیار کریں۔ اس کتاب کے مقدمے میں واضح انداز اختیار کرتے ہوئے یہ بات ثابت کروں گا کہ منطق، استدلالِ صحیح کا واحد طریقہ نہیں اور نہ فکری اغلاط سے محفوظ رکھنے والا (علم) ہی ہے۔ اس کے بعد بعض مشہور تصورات کے علمی مباحث کی، جو اس علم کے علما میں مسلم جانے جاتے ہیں، اس طرح توضیح کروں گا جس سے حق الیقین کا مرتبہ ظنون و اوہام سے متمیز ہو جائے۔[۱۵]

علامہ کاکڑ اس انداز میں نشأۃ ثانیہ کے دور کے باریک بین علما کی مانند اس دور کے مروّجہ علوم و فنون کو نقد و تحقیق کی نظر سے دیکھتے اور علم کے متجسسین و محققین کو ژرف بینی، ترکِ تعصبِ فکری اور قدما کی تقلیدِ محض سے دوری کی دعوت دیتے ہیں۔ اور خود یہ واحد روشِ تازہ ہے جو انھوں نے اسلاف کے متونِ کتب اور افکار میں محدود و محصور ماحول میں پیش کی، اور اگر اس دور میں یورپ کا سا علمی اور علم پرور ماحول ہوتا تو یقیناً آنے والے (اربابِ علم) اس فکر کی پرورش، تنبیہ اور تقویت کے سلسلے میں کسی مقام پر پہنچے ہوتے، اور علم میں آزادانہ غور و فکر کے اصول نشو و نما پاتے، مگر افسوس۔ زمانے میں ہمارا ملک خانہ جنگیوں اور بیرونی حملوں کا شکار رہا، حتیٰ کہ اس دانش مند و فلسفی (کاکڑ) کی علمی تصانیف بھی، جو صرف ایک ایک قلمی نسخے پر مشتمل تھیں، اس تباہ کن گیر و دار میں یا تو کسی تاریک گوشے میں گم ہو کے رہ گئیں یا پھر بالکل تباہ ہو گئیں۔

علم کی تشویق اور فلسفے کا مطالعہ

زندگی کے آخری ایام میں[۱۶] علامہ کاکڑ تحقیق و تفکر کے مرتبے تک پہنچ گئے تھے۔ انھوں نے

---

[۱۵] مقدمہ لسان المیزان (قلمی)۔

[۱۶] علامہ حبیب اللہ کاکڑ کے آخری ایام کا زمانہ تیرھویں صدی ہجری کے نصف دوم کا ہے، کیونکہ ان کی وفات قندھار کے مقام پر بعمر ۵۲ سال، ماہ رمضان ۱۲۶۵ / ۱۸۴۹ء میں ہوئی۔

اس وقت کے ملاؤں کے تعصب اور تنگ حوصلگی کے پردے چاک کر ڈالے اور اخلاقی فضائل اور دینی احکام کے پابند ہوتے ہوئے بھی وہ تحقیقاتِ علمی میں بحث اور غور وفکر کو جائز جانتے تھے، یہاں تک کہ آزاد فکر اور اندیشۂ رسا کے ساتھ قدما کے اصولوں وغیرہ پر تنقید و جرح کرتے تھے۔

"اس زمانے میں جب کہ لوگ علم کو محض روایتی انداز میں پڑھنے کا نام دیتے تھے، علامہ نے علومِ معقول کی تدریس کا بیڑا اٹھایا اور آزادانہ علمی تنقید کی تلقین کی۔ ابوالفتح بستی کی پیروی میں کہے گئے عربی کے ایک نونیہ قصیدے میں، جو انھوں نے زندگی کے آخری دنوں میں اپنے بیٹوں اور دوستوں کو نصیحت کی خاطر لکھا، وہ حصولِ علم و دانش اور تحصیلِ علومِ عقلی کا اس طرح شوق دلاتے ہیں:

ترجمہ: علوم کو، جن کے بغیر زندگی میں چارہ نہیں ہے، بُرا مت جانو۔ طب، حساب، نجوم اور ہندسے کے علوم سیکھو، اس لیے کہ ان علوم پر زندگی کی بنیاد استوار ہے۔

علامہ کاکڑ نے دوسرے علوم اور فلسفے پر بھی کتابیں لکھیں، جن میں سے ایک "انموذج العلوم" (عربی میں) ہے جو نماذج ثلاثہ (تین نمونے) کو محیط ہے، جن میں سے ایک محقق دوانی کا،[23] دوسرا میرزا حبیب اللہ شیرازی (متوفی ۹۴۰ھ/۱۵۳۳ء) اور تیسرا خواجہ افضل ترکی کا ہے۔[24] اس کتاب میں انھوں نے قدما کے افکار پر اپنی تحقیقات و مطالعات کا اضافہ کیا ہے۔

اسی طرح امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ/ ۱۲-۱۱۱۱ء) اور ابن رشد اندلسی (متوفی ۵۹۵ھ/۱۱۹۹ء) کی تہافتہائے ثلاثہ

---

[23] جلال الدین محمد دوانی بن اسعد صدیقی (۸۳۰ھ/۱۴۲۷ء — ۹۰۸ھ/۳-۱۵۰۲ء) فارس کا قاضی، عالم اور اخلاقِ جلالی ایسی مشہور کتاب اور فلسفۂ علوم کی دوسری کتب کا مؤلف۔

[24] ترکہ علمی خانوادے میں افضل نام کے دو شخص گزرے ہیں۔ ایک افضل الدین بن صدر ترکہ اصفہانی جس نے شہرستانی کی کتاب الملل والنحل کا فارسی میں ترجمہ کیا، جو شاہ رخ کے دور میں ہرات آیا اور جسے ۱۳ رمضان (۸۵۰ھ/۱۴۴۶ء) کو ساوہ کے مقام پر نص۔۔۔ مــ ـــ ت کے ساتھ بے گناہ تختۂ دار پر لٹکا دیا گیا۔ دوسرا افضل الدین محمد ترکہ، جو اصفہان کے مشہور قضاۃ میں سے ہے۔ وہ عقلی و نقلی علوم کا ماہر تھا۔ اس نے ۹۹۱ھ/ ۱۵۸۳ء میں رَے (پرانا تہران - م) کے مقام پر وفات پائی۔ راقم سطور (حبیبی) کو علم نہیں کہ یہ انموذج (نمونہ) کس خواجہ افضل کی ہے۔ کشف الظنون اور ایضاح المکنون کے مؤلفین نے تمام نماذج میں، جو بکثرت ہیں، اس کتاب کا ذکر نہیں کیا۔

اورخواجہ زادہ رومی (متوفی ۸۹۳ھ/۱۴۸۸ء) کے محاکمہ کا ملخص "التہافہ" کے نام سے (ایک جلد میں) لکھا، اور ان حضرات کے فلسفیانہ مناظرات کے بارے میں انصاف اور آزاد فکر کے ساتھ حکم لگایا ہے۔ نیز بعض مواقع پر دلیل و برہان کے ساتھ اپنی رائے کا الگ اظہار کیا اور مسائل علوم میں انھوں نے اپنی تنقیدی روش سے کام لیا ہے۔[۲۵]

مشرق و مغرب کے دو فلسفیوں میں توارد فکری

کبھی کبھی ایک ہی دور کے دو دانش مندوں میں فکری توارد ہو جاتا ہے، یعنی جو کچھ ایک فلسفی مشرق میں سوچ رہا ہوتا ہے، اسی کو مغرب کا کوئی فلسفی پیش نظر رکھے ہوتا ہے۔ اس کا سبب شاید ان فکری محرکات اور وسیع علمی استعدادات کا اشتراک ہو جو ان دونوں مفکرین کے ذوق و ادراک میں ہوتے ہیں۔

لیکن اس قسم کے تابندہ ادراک اور روشن استعدادات کے ذیل میں یہ بات (دونوں کو) الگ کرتی ہے کہ ایک کے لیے تو خارجی ماحول اور عوامل سازگار ٹھہرتے ہیں اور اُسے اس کا موقع دیتے ہیں کہ وہ اپنی استعداد کے خارجی مظاہر کو ذہنی مدارج سے عملی مراحل تک حقیقت کا روپ دے دے، اور جو کچھ اس نے سوچا اور غور و فکر کیا ہے، دوسرے اس کی تکمیل کر دیتے اور اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اس کی مثالیں انسانی دانش کی تاریخِ ارتقا میں، یونانی فلاسفہ کے زمانے سے لے کر آج تک کے دور میں نظر آتی ہیں۔ اور آج کے انسان نے دانش و فرہنگ کی جو دولت سمیٹی ہے وہ اسی ارتقا کے نتیجے میں وجود پذیر ہوئی ہے اور اسی نے انسانی علم کو موجودہ مرتبے تک پہنچایا ہے۔

نشاۃ ثانیہ کے دور میں جب یورپ میں علم کی تحریکِ تجدید حیات کا آغاز ہوا تو اسی زمانے میں، بغیر کسی شک و شبہ کے، مشرق اور ایشیا میں بھی بڑے بڑے اصحابِ فکر و دانش موجود تھے جن کی خلاق استعدادات ژرف افکار اور جہاں بینی مسلّم تھی۔ اور یہ جو بیسویں صدی عیسوی میں مشہور فلسفی آئن سٹائن نے جوہری حرکت کا نظریہ سائنس کی رُو سے ثابت کیا ہے تو صدیوں پہلے مُلّا صدرا (متوفی ۱۰۵۰ھ/۱۶۴۰ء) نے اُسے

---

[۲۵] مولانا محمد حنیف ندوی نے بھی غزالی کی تہافۃ الفلاسفہ اور ابن رشد کی تہافۃ التہافہ کا محاکمہ اردو میں کیا ہے جسے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور نے شائع کیا ہے۔ ان دقیق فلسفیانہ مباحث کو انھوں نے ادبی رنگ میں پیش کیا ہے جسے بجا طور پر اردو ادب میں ایک مفید اضافہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ (مترجم)

اپنی اسفارِ اربعہ میں آگے بڑھایا اور پیش کیا تھا، اور اب بیسویں صدی کے اس مفکر نے زیادہ سازگار ماحول اور مثبت تجرباتی علوم کی روشنی میں اسے مرتبۂ کمال تک پہنچایا اور ثابت کیا ہے۔ لیکن ایشیا کے تاریک ماحول نے، جو بڑی تیزی کے ساتھ زوال پذیر ہو رہا اور رجعتِ قہقہری اختیار کیے ہوئے تھا بہت سی علمی استعدادات (TALENTS) کو خاموش اور بانجھ کر دیا۔

اس سے پہلے ہم کہہ چکے ہیں کہ فکر و نظر و اندیشہ کے اظہار کے سلسلے میں رینے دکارت اور محقق کاکڑ میں بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس ضمن میں ایک مثال یہ ہے کہ دکارت نے اپنا مشہور رسالہ جو "نظریۂ ادراک" سے متعلق ہے، ۱۰۴۷ھ / ۱۶۳۷ء کے دوران لکھا۔ اس رسالے کے پہلے حصے میں اس نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ بچپن ہی میں وہ تحصیل علم و ادب میں مصروف ہوا اور اپنے ز[illegible] کے علوم و فنون حاصل کر کے فضلا کی صف میں شامل ہو گیا۔ لیکن جب اس نے صحیح غور و تامل کیا تو [illegible] اس کی طبیعت کو قانع کر دیتی ان (علوم و فنون) سے میسر نہ آئی تھی۔ چنانچہ اس نے یہ نتیجہ نک[illegible] سب تعلیم غلط ہے یا پھر بے حاصل، اور یہ کہ گزشتہ مکتب کی معلومات نہ تو یقینی ہیں اور نہ کسی [illegible] اور نہ ان سے کوئی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ چنانچہ اس ضمن میں اسے اپنی بے علمی کا اندازہ ہو گیا اور اس کا اس نے اعتراف کر لیا، اور یوں اسے اپنے دور کے علم و حکمت کے بیکار، بے فائدہ، غلط اور غیر یقینی ہونے کا پتا چل گیا، جس پر اس نے ارادہ کر لیا کہ وہ اپنی ذاتی لیاقت و اہلیت کے ساتھ علم حاصل کرے گا[۵۲۶]

اب ذرا علامہ کاکڑ کی طرف آئیں تو بالکل یہی صورتِ حال سامنے آتی ہے۔ لسان المیزان کے مقدمے میں انھوں نے جو کچھ کہا ہے، انھی کی زبانی سنیے: (عربی سے ترجمہ) : اس ناچیز نے توفیقِ الٰہی سے علومِ عقلی کا ذائقہ اعتبار کے مذاق سے چکھا، اور عمیق نگاہوں سے اس کے اعماق کو دیکھا۔ علوم کے ثمرات حاصل کرنے کے لیے بہت زیادہ سعی و کوشش بروئے کار لایا اور ان کے ذخائر اکٹھے کرنے کی خاطر میں نے مختلف قسم کی تکلیفیں اور مصیبتیں برضا و رغبت جھیلیں۔ اس رنج و تعب کے مرحلے میں، کہ جس کے باعث میں بلند مقامات تک پہنچ چکا تھا، میں ان علوم کے مقاصد کی غایتوں میں گہرائی تک اُتر گیا کہ شاید اس طرح ان علوم

---

۵۲۶ سیرِ حکمت جلد ۱، ص ۹۹

کی جائے طلوع سے عقل و دانش کا کچھ نور پھوٹے جس کے پرتو میں مَیں کسی حقیقت تک پہنچ جاؤں۔ لیکن اس کی باریکیوں پر بہت زیادہ غور و تامل کے بعد مَیں اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ وادی حیرت اور سرگشتگی پر جا کر ختم ہوتی اور انسان کو اپنی کم علمی و نادانی کے اعتراف پر لے آتی ہے۔ لہٰذا ژرف بین نگاہوں اور عقل و خرد سے کام لینے کے سوا کوئی اور چارۂ کار نہیں ہے۔"[۵۲]

اس کے بعد علامہ کاکڑ (جیسا کہ اوپر مذکور ہو چکا) اپنے قارئین کو تعصب اور تقلید ترک کر دینے کی تلقین کرتے ہیں تاکہ وہ بصیرت و اعتبار کی نگاہ سے دیکھیں اور فکر کو وہم و گمان کے حلقے سے نجات دلائیں۔

یہ تھی ایک افغان مفکّر و دانش مند کے پرتوِ افکار کی ایک جھلک، جس کی طرف اختصار کے ساتھ اشارہ کیا گیا ہے۔ امید ہے جوان اور دانش مند افغان نسل مستقبل قریب میں اپنی ان فکری و علمی میراثوں کے احیا پر کمرِ ہمت باندھیں گے اور ترقی یافتہ ملکوں کی طرح اپنے ملک کے اس مفکر و دانش مند اور دیگر علما کی تمام تصنیفات کو (جو مخطوطات کی صورت میں ہیں) اکٹھا کر کے آج کے انسانی دانش و تجربہ کی روشنی میں ان کا مطالعہ و تجزیہ اور توضیح و تشریح کریں گے اور علوم ریاضی، منطق، فلسفہ و تشریح میں علامہ کاکڑ نے جس دقتِ نظر اور تحقیق سے کام لیا ہے اس کی شرح و تفصیل ان کی تصانیف کے حوالے سے بیان کریں گے۔ بات یہ ہے کہ اس مفکر کے علمی آثار اب تک گوشۂ گم نامی میں پڑے ہوئے ہیں، یہاں تک کہ ان کے وجود تک کی بھی کسی کو خبر نہیں اور ان کی بعض منتخب کتابیں ایسی ہیں جن کا صرف ایک ایک نسخہ ہے، جو انھوں نے خود اپنے ہاتھ سے لکھیں اور بعد میں کسی نے ان کی نقل بھی نہ کی۔

آخر میں خاکسار (حبیبی) قارئینِ کرام سے معذرت خواہ ہے کہ وہ اس مقالے میں اس مفکّر و دانش مند کے علمی کارناموں کی مثالیں تفصیل سے پیش نہ کر سکا، جس کی وجہ ان کی تصانیف و تالیفات کے قلمی نسخوں تک راقم کی عدم رسائی ہے۔ اگر آئندہ کبھی موقع میسر آیا اور علامہ کے مخطوطات ہاتھ لگے تو منطق، ریاضی، فلسفہ اور تشریح میں ان کے ہر ہر کارنامے پر (جن پر ان کی طبع کی اپج اور جدت کی چھاپ ہے) الگ الگ بحث کی جائے گی۔ ان شاء اللہ العزیز۔

---

[۵۲] مقدمہ لسان المیزان (قلمی)

ڈاکٹر ثریا ڈار

اٹھارھویں صدی میں برصغیر میں علمی ترقی کے ذرائع

کسی قوم کی تہذیبی ترقی اور علمی وسعت کے لیے ان کے ہاں متعدد قومی کتب خانوں کا مسلسل اور مرتب طور پر موجود ہونا اشد ضروری ہوتا ہے۔ جس قوم میں یہ علمی ذرائع موجود نہ ہوں، وہ قوم عدم مطالعہ کے باعث کبھی بھی مناسب انداز میں جہالت کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ اٹھارھویں صدی عیسوی میں برصغیر پاک و ہند میں دو لائبریریاں موجود تھیں، جن میں ایک لال قلعہ دہلی کا کتب خانہ، جس میں اسلامی حکومت کے دور سے کتابوں کے جمع کرنے کا عمل شروع ہو چکا تھا اور دوسرا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا کتب خانہ، جس کی ابتدا ان کے دادا شاہ عبدالرحیم محدث دہلوی نے کی تھی۔ پھر ان کے بیٹے شاہ ولی اللہ نے اس میں بے شمار کتب کا اضافہ کیا۔ شاہ (ولی اللہ) صاحب کے بعد شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں کتابوں کی معتدبہ افزائش سے یہ ایک باقاعدہ اور منظم کتب خانہ بن چکا تھا۔ شاہ عبدالعزیز کے عہد میں ان کتابوں میں مسلسل اضافے کے علاوہ اس دور کے گورنر جنرل نے اسی مقصد کے لیے ایک بڑی رقم بھی ان کی نذر کی تھی اور اس کتب خانے کی ترقی کے لیے مصر اور عرب وغیرہ سے بھی کتابیں منگوا کر دی تھیں، گویا برصغیر میں شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا کتب خانہ ایک عظیم الشان کتب خانہ تھا۔

شاہ عبدالعزیز کے دادا شاہ عبدالرحیم محدث دہلوی نے عالم گیر کے عہد میں کتب خانے کے آغاز کے ساتھ ساتھ پرانی دہلی میں ایک مدرسہ بھی قائم کیا تھا۔ برصغیر کا یہ تعلیمی مرکز عظیم معلمین اور مدرسین کی عظمت کے باعث غیر معمولی اہمیت کا حامل تھا۔ یہ مدرسہ ایک درس گاہ کے علاوہ انقلابی تحریک کا مرکز ہونے کے ساتھ ساتھ ایک خانقاہ کی حیثیت بھی رکھتا تھا۔ ابتدا میں اس مدرسے میں طلبا کی تعداد زیادہ نہ تھی۔ اس دور کے نمایاں اور ممتاز طالب علم شاہ ولی اللہ اور بدر الحق پھلتی ہیں۔ شاہ عبدالرحیم کی حیاتِ مبارکہ میں ہی شاہ ولی اللہ نے تحصیلِ علوم سے فراغت پانے کے بعد اس درس گاہ میں مدرس کے فرائض سرانجام دینے شروع کر دیے تھے۔ اپنے والدِ بزرگوار کی وفات کے بعد جب شاہ صاحب ان کے قائم مقام اور خلیفہ مقرر ہوئے تو اس مدرسے کی ترقی کے لیے پوری توجہ مبذول کر دی اور بہت محنت

اور احساس ذمہ داری سے طالبان ہدایت کی راہنمائی کے لیے تقریباً بارہ سال تک دینیات اور معقولات کی کتابوں کی درس و تدریس میں مصروف رہے۔ اس دوران میں علوم معقول و منقول کی تحصیل کے لیے سیکڑوں تشنگانِ علم جوق در جوق اس مدرسے میں آنے لگے۔ اس سے استفادہ کرکے انھوں نے بے شمار لوگوں میں علم کی روشنی پھیلائی۔ شاہ ولی اللہ نے مسندِ تدریس پر جلوہ افروز ہوتے ہی نصابِ تعلیم میں ترمیم کرنے کے علاوہ درسِ قرآنِ کریم کو نصاب کا ایک حصہ قرار دیا اور شاہ محمد عاشق کو ترجمہ قرآن پڑھانے کے بعد اس ترجمے کو قلم بند کرنا شروع کیا، جس کا ایک حصہ سفرِ حج سے پہلے، باقی حصہ سفرِ حج کے بعد ۱۱۵۱ھ (۱۷۳۹ء) میں مکمل کیا۔ ۱۱۵۶ھ (۱۷۴۴ء) میں خواجہ محمد امین کشمیری نے اس مدرسے میں اس ترجمے کو نصابِ تعلیم کا ایک جزو بنا لیا۔ بارہ سال تک اس مدرسے میں خدمتِ تدریس دینے کے بعد ۱۱۴۳ھ (۱۷۳۱ء) میں شاہ ولی اللہ حرمین شریفین تشریف لے گئے اور وہاں حج و زیارت کے دوران میں محدثینِ حرمین سے استفادہ کیا۔ حج سے واپس تشریف لاکر "مدرسۂ رحیمیہ" کی محفل کو از سرِ نو گرم کیا اور حدیث و تفسیر کا درس دینا شروع کیا۔ گویا شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے بعد اس دور میں شاہ ولی اللہ نے درسِ حدیث کی ترویج کا آغاز کیا۔ پرانی دلی اندرون ملک اور بیرونی ممالک سے آنے والے شائقینِ علمِ حدیث کے لیے دارالحدیث بن گئی۔ یعنی اس وقت یہ تعلیمی مرکز علوم تفسیر و حدیث کا سرچشمہ اور علم فقہ کا مخزن بن گیا تھا۔ سفرِ حج سے پہلے بارہ سال کے عرصے میں جو تلامذہ فارغ التحصیل ہو چکے تھے، ان میں شاہ محمد عاشق، اخوند محمد سعید، خواجہ محمد امین کشمیری اور شاہ اہل اللہ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ یہ حضرات سفرِ حج کے بعد مدرسۂ رحیمیہ میں شاہ ولی اللہ کے رفیق و معاون ثابت ہوئے۔ جب شاہ ولی اللہ کی کوشش سے ہر فن میں بہترین استاد پیدا ہو گئے اور خاص طور پر ان کے فنون نکھرنے کے ساتھ ساتھ تدریس کی تربیت بھی ہو چکی تو شاہ صاحب نے درس و تدریس کو چھوڑ کر اپنے آپ کو فکر و تحقیق اور تصنیف و تالیف کے لیے وقف کر لیا، جیسا کہ شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ:

"حضرت والد ماجد از ہر یک فن شخصے طیار کردہ بودند طالب ہر فن با وے می سپردند و خود مشغول معارف ... نویسی بودند و حدیث می خواندند بعد مراقبہ ہر چہ بکشف می رسید می نگارشتند مریض ہم کم ... "[۱]

۱؎ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی۔ ملفوظات۔ ص ۴۰، مطبع مجتبائی میرٹھ۔ ذی قعد ۱۳۱۴ھ

شاہ صاحب کے عہدِ درس و تدریس میں تلامذہ کی تعداد اگرچہ کم رہی، لیکن پھر بھی یہ دور مدرسے کا حسین ترین دور تھا۔

حج سے مراجعت کے بعد شاہ صاحب کے علمی کمالات کی شہرت ہونے پر اطراف و اکناف سے تشنگانِ علم حدیث مدرسے میں استفادے کی غرض سے سیلِ رواں کی طرح آنے لگے۔ اب مدرسۂ رحیمیہ کی وسعت ان کے لیے تنگ ہوئی تو محمد شاہ بادشاہ نے شاہ جہاں آباد میں ایک عالی شان حویلی مدرسے کو دے دی۔ قدیم مدرسہ غیر آباد ہو گیا اور نئے مدرسے نے ایک بہت بڑی جامعہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ شاہ عبدالعزیز سولہ سال کی عمر میں اس درس گاہ سے مختلف علوم میں کامیابی حاصل کر چکے تھے۔ وہ اتنی چھوٹی عمر میں تمام علمی مراحل میں اپنے ہم عصروں سے فوقیت لے گئے۔ اپنے زمانے کے اس جید باعمل عالم اور علوم دینیہ کے متبحر مفکر کو اپنے والد بزرگوار سے سند حاصل کرنے کے بعد درس و تدریس کا شوق پیدا ہوا، لیکن والد بزرگوار کے عزت و احترام کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے ان کی حیاتِ مبارکہ میں درس و تدریس کے میدان میں قدم رکھنے کو اپنے والد بزرگوار کی ہم عصری کی جرأت نہ رکھتے تھے، لہٰذا جب رأس العلما شاہ ولی اللہ وفات پا گئے تو مجبوراً آپ کو اپنے والد بزرگوار کی درس گاہ کو آباد کرنا پڑا۔ یہ تھا مدرسۂ رحیمیہ کا پہلا دور۔

شاہ ولی اللہ کے انتقال کے بعد مدرسۂ رحیمیہ کی صدارت کا بوجھ شاہ عبدالعزیز نے نہایت ہمت و استقلال سے برداشت کیا۔ اس وقت ان کے رفیقوں میں ان کے اساتذہ کرام اور شاہ ولی اللہ کے معاون بھی مدرسے کی بہترین کارکردگی میں ان کے مددگار رہے۔ جب شاہ رفیع الدین بھی فارغ التحصیل ہو گئے تو مدرسے کے ارکان میں ایک جواں سال باہمت رکن کا اضافہ ہو گیا۔ چند سال بعد شاہ عبدالقادر کا شمار بھی مدرسین کی فہرست میں ہونے لگا۔ بعدازاں چاروں بھائیوں (شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، شاہ عبدالغنی) کے اخلاف، فخر روزگار شاہ محمد اسحاق شاہ محمد یعقوب، شاہ محمد اسمٰعیل، شاہ محمد مخصوص اللہ، شاہ محمد موسیٰ اور شاہ عبدالعزیز کے بعض تلامذہ نے مدرسے میں طالبانِ علوم دین کی تشنگی کو دور کرنے کے لیے درس و تدریس کا آغاز کر کے اس مدرسے کو چار چاند لگا دیے۔ شاہ عبدالعزیز کے درس قرآن کا سلسلہ، جو بہت دل نشین و مؤثر اور زیادہ قابلِ فہم انداز میں شروع ہوا تھا، طلبا سے زیادہ عوام کی دلچسپی کا مرکز بن گیا۔ اس ترتیب درس کے مزید مدرسین

خواجہ محمد امین کشمیری، بابا فضل اللہ، شاہ محمد عاشق، شاہ نور اللہ اور مولوی عبد الحی بڈھانوی ہیں۔ اپنے عہد میں شاہ عبد العزیز جیسے تلامذہ کا شمار ہزاروں تک پہنچ جاتا ہے۔ شاہ عبد العزیز کے فتاوے کی ضخیم جلد سے اندرون و بیرون ممالک سے ان کی طرف زبانی و تحریری سوالات کے تسلسل اور رجوع کرنے والوں کا اندازہ لگانا بہت آسان ہے۔ شاہ عبد العزیز کی حیاتِ مبارکہ میں ان کی بیماری کے باعث اس مدرسے کی صدارت کے فرائض شاہ رفیع الدین نے سرانجام دینے شروع کر دیے تھے۔ شاہ عبد العزیز کی زندگی میں ہی شاہ عبد القادر اکبر آبادی مسجد کے حجرے میں قیام پذیر تھے۔ اس لیے طلبا ان سے استفادے کی غرض سے تشنگیٔ علم کو دور کرنے کے لیے جاتے تھے، لیکن ۱۲۳۹ھ (۱۸۱۷ء) میں آپ کے انتقال پر شاہ محمد اسحاق اپنے نانا کے جانشین مقرر ہوئے۔

شاہ عبد العزیز کی وفات پر ان کے نواسے شاہ محمد اسحاق مدرسے میں صدر، خلیفہ اور جانشین مقرر ہوئے۔ اس دور کے مدرسین میں شاہ محمد یعقوب، شاہ مخصوص اللہ، شاہ محمد موسیٰ اور مولانا [illegible] الدین خان کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ صدر المدرسین شاہ محمد اسحاق، محنت و لگن اور جانفشانی و تن دہی سے اپنا تمام وقت درس و تدریس میں گزارتے، کیونکہ وہی مدرسۂ عزیزیہ کے نگرانِ اعلیٰ تھے۔ انیس سال بعد شاہ محمد اسحاق کی ہجرتِ حرم شریف پر اس مدرسے کی ڈیڑھ سو سالہ تاریخ کا اختتام ہو گیا۔ محمد شاہ رنگیلے نے دہلی میں جو شاہ ولی اللہ کو اس مدرسے کے لیے جگہ دی تھی، دلی کے پرانے کھنڈرات کا ماہر مولوی بشیر الدین احمد اس محمد شاہی عطیے کے بارے میں اس طرح رقم طراز ہے:

"یہ مدرسہ کسی زمانے میں نہایت عالی شان اور خوب صورت تھا اور بڑا دار العلوم سمجھا جاتا تھا۔"[۵۲] اس مدرس گاہ کی پختگی اور استحکام کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ یہ مدرسہ ۱۸۵۷ء تک اپنی اصلی حالت پر قائم تھا۔ بقول بشیر الدین احمد "غدر میں مکانات لوٹ لیے گئے، گرا دیے گئے، کڑی تختی تک لوگ اٹھا لے گئے، خانہ خالی را دیو می گیرد۔ ایک شریف گردی تھی کہ الٰہی توبہ جس کی لاٹھی اس کی بھینس، جس پر جس کا قابو چلا، قابض ہو گیا۔ اب متفرق مکانات اس جگہ بن گئے ہیں، مگر محلہ شاہ عبد العزیز صاحب مدرسے کے نام سے آج تک پکارا جاتا ہے۔"[۵۳] یہ مدرسہ

---

۵۲ مولوی بشیر الدین احمد، واقعات دار الحکومت دہلی۔ ج دوم، ص ۱۷۳۔ شمسی مشین پریس آگرہ۔

۵۳ ایضاً۔ ص ۱۷۴۔

اندازاً چالیس سال تک خیرآباد رہا۔ بالآخر شاہ رفیع الدین کے نواسے مولوی سید ناصرالدین کے پوتے مولوی سید احمد نے ۱۲۹۸ھ میں ایک مطبع کے ساتھ ایک مدرسہ بھی قائم کیا اور اس مدرسے کا نام "مدرسۂ عزیزی" تجویز کیا۔

شاہ عبدالعزیز جیسے لاثانی عالم اور شاہ محمد اسحاق جیسے بلند پایہ فاضل کی بابرکت مجلسوں میں دن رات طلبا کا جمِ غفیر رہتا تھا، جو ان سے تمام علوم میں استفادہ کرتے تھے۔ استاذِ مکرم بھی دن کا تمام حصہ طلبا کے ساتھ درس و تدریس میں گزارتے تھے سوائے تھوڑے سے وقت کے، جب کہ وہ فتاویٰ نویسی اور وعظ میں مصروف ہوتے۔ ہندوستان کے علاوہ بیرون ممالک سے اکثر علما جو دستارِ فضیلت باندھے ہوئے ہوتے، ان کی خدمت میں حاضر ہو کر زانوئے تلمذ تہہ کرتے اور نکاتِ علمی حل کرتے تھے۔ شاہ عبدالعزیز اپنے وقت کے مجتہد علما اور مستند دینی فضلا میں منفرد تھے۔ ان کی بے ساختہ جواب دہی پر کوئی بھی ان کے سامنے کسی عقلی یا نقلی دلائل پر لب نہیں کھول سکتا تھا۔ ان کے موثر حسنِ بیان سے ہر موافق و مخالف کا سرِ تسلیم خم ہو جاتا تھا۔ انھوں نے اپنی تمام عمر تعلیم و تلقین اور تصنیف و تالیف میں گزاری۔ ان کے علوم و فنون کے سرچشموں سے ہزاروں تشنہ لب سیراب ہوئے کہ جن کا احصا مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ تسلسلِ حوادث سے یہ شمع گُل ہونے پر بھی اس سے روشن و فروزاں ہونے والے تمام اسلامی دنیا کے فیض یافتہ علما مختلف علاقوں میں اس کی سیکڑوں شاخیں کھولے ابھی تک سرگرم عمل ہیں۔ سرحد و پنجاب کے میدانوں میں رنجیت سنگھ کی فوجوں سے محاذ آرائی کرنے والے سرفروش مجاہدین بھی اسی درس گاہ سے درسِ جہاد لے کر نکلے تھے۔ جزائر انڈمان کے قبرستان میں اسی دبستانِ فکر و عمل کے مستفیدین اور متعلمین محوِ خوابِ راحت ہیں۔ مدرسے کا دوسرا دور اپنے ماقبل اور مابعد کے ادوار سے ہر پہلو اور ہر اعتبار سے ایک تابناک اور روشن دور تھا کہ جس سے ہزاروں لوگ تربیت پاکر برصغیر کی سرزمین کے آفتاب و ماہتاب بنے۔ ان میں سے چند شاگردانِ رشید کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔ شاہ عبدالعزیز کے اساتذہ میں مشہور شخصیتیں آپ کے والدِ گرامی شاہ ولی اللہ، علاوہ ازیں شاہ محمد عاشق پھلتی، خواجہ محمد امین کشمیری اور شیخ نور اللہ بڈھانوی۔ آپ کے شاگردوں میں آپ کے بھائی شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر، شاہ عبدالغنی، آپ کے نواسے شاہ محمد اسحاق، شاہ محمد یعقوب، آپ کے بھتیجے شاہ محمد اسمٰعیل، شاہ مخصوص اللہ۔ علاوہ ازیں مفتی صدرالدین آزردہ دہلوی، رشید الدین دہلوی، مولانا فضل حق خیرآبادی، سید احمد شہید، قاضی ثناء اللہ

پانی پتی، عبدالحی بڈھانوی، مولوی محبوب علی دہلوی، مولوی عبدالخالق دہلوی، شاہ احمد سعید بن ابوسعید، شاہ ابوسعید، مولانا حسین احمد ملیح آبادی، مولانا کریم اللہ دہلوی، مولانا محمد شکور مچھلی شہری، مولانا محمد بخش دہلوی، مولانا خرم علی بلہوری، مولوی حیدر علی رام پوری، شاہ رؤف احمد مصطفیٰ آبادی، مفتی الٰہی بخش کاندھلوی، سید حیدر علی بن سید عنایت علی، مولوی امام الدین، مولانا سید اولاد حسن قنوجی، مولانا حیدر علی فیض آبادی، مولانا سید احمد علی بجنوری، مولانا سلامت اللہ کشفی بدایونی، مولانا سنار الدین احمد بدایونی، مولانا شاہ سعید آل رسول برکاتی مارہروی، اخوند حافظ عبدالعزیز قادری دہلوی، مولانا سید محمد اسحاق بن سید محمد عرفان، شاہ فضل الرحمٰن گنج مراد آبادی، مولانا غلام جیلانی رفعت رام پوری، مولانا کرم اللہ محدث دہلوی، شیخ قمر الدین حسینی سونی پتی، مولانا سید رمضان علی امروہوی، شیخ فضل حق عرف غلام مینا ساحر علوی کاکوروی، مولانا شاہ ظہور الحق قادری پھلواروی، مولوی ببر علی دہلوی اور مولوی دھومن سہارن پوری وغیرہم - یہ سب حضرات اسی سرچشمۂ علم سے سیراب ہوئے - مذکورہ بالا اصحاب آسمانِ علم کے وہ روشن ستارے ہیں، جنھوں نے اپنے انوار کمالات سے دنیا کو چمکایا -

---

تشبیہاتِ رومی

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

مولانا جلال الدین رومی تشبیہ و تمثیل کے بادشاہ ہیں اور ہر قسم کے اخلاقی اور روحانی مسائل کو سلجھانے اور ہر باریک نکتے کی وضاحت کرنے کے لیے ایسی دلنشیں تشبیہ دیتے ہیں جو وجد آور بھی ہوتی ہے اور یقین آفریں بھی -

رومیات کے نامور عالم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے ان تشبیہات کی بڑے دلکش انداز میں تشریح کی ہے اور یہ بتلایا ہے کہ رومی نے دلکش و دلپذیر تشبیہوں سے کام لے کر حکمت و معرفت اور حیات و کائنات کے اسرار کس آسانی سے حل کر دیے ہیں -

صفحات ۶۱۲ قیمت ۳۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

پروفیسر محمد صدیق

بیرسٹر شیخ محمد اکرام نائب مدیر "مخزن"

دوسری اور آخری قسط

ادبی کارنامے

شیخ محمد اکرام کی ادارت میں شائع ہونے والے ادبی رسائل، ان کے زیر اہتمام مخزن پریس لاہور اور دہلی میں طبع ہونے والی چند کتب اور ان کی اپنی تصانیف کا جائزہ پیش خدمت ہے۔

مخزن

جب سے انگریزوں نے برصغیر کی حکومت سنبھالی تھی، اسی وقت سے مسلمان ان کی نظروں میں معتوب تھے۔ انگریز مسلمان حکمرانوں کی ہر یادگار کو مسخ کرنے پر تُلا ہوا تھا۔ ہندو ان کے مددگار تھے۔ اردو زبان کا ڈھانچہ اگرچہ ہندی الاصل تھا مگر وہ اردو کو مسلمانوں کی زبان سمجھتے تھے۔ اسی لیے اس زبان کو نقصان پہنچانے کا کوئی موقع بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے۔ انگریزوں اور ہندوؤں کی ملی بھگت سے ۱۸۶۷ سے ۱۸۹۷ء تک مختلف اوقات میں بے شمار موقعوں پر اردو کو ختم کرنے کی ناکام کوششیں کی گئیں۔ ۱۸۹۷ء میں ایک مرتبہ پھر یہ تنازعہ ابھرا۔ اس مرتبہ اس فساد کی ساری ذمے داری سر انٹیونی میکڈانل لیفٹیننٹ گورنر یو۔پی پر عائد ہوتی ہے۔ ۱۸۹۸ء میں ہندی زبان کے حامی ہندوؤں نے بے شمار دستخطوں کے ساتھ ایک محضر نامے کے ذریعے انٹیونی میکڈانل سے مطالبہ کیا کہ عدالتوں اور سرکاری دفاتر میں ہندی کو رائج کیا جائے۔ اس نے ہندوؤں کو خوش کرنے کے لیے ۱۸ اپریل ۱۹۰۰ء میں یو۔پی کی عدالتوں میں ہندی رسم الخط جاری کر دیا۔

نواب سید مہدی علی خان محسن الملک (۱۸۳۷ء۔ ۱۱ اکتوبر ۱۹۰۷) علی گڑھ ٹرسٹ کے سیکرٹری اور سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء - ۱۸۹۸ء) کے جانشین تھے، انھوں نے اس کا جواب دینے کے لیے ۳ مئی ۱۹۰۰ کو علی گڑھ ٹاؤن ہال میں ایک کامیاب جلسۂ عام میں اینٹونی میکڈانل کے اس اقدام کی نہ صرف

شدید مذمت کی بلکہ "اردو ڈیفنس ایسوسی ایشن" بھی قائم کر دی۔ ۱۷ اور ۱۸ اگست ۱۹۰۰ کو لکھنؤ میں نواب محسن الملک کی زیرِ صدارت ایک جلسۂ عام منعقد ہوا جو بہت کامیاب ہوا۔ نواب محسن الملک نے سرکاری دباؤ کی پروا کیے بغیر اردو کی حمایت میں ایک زور دار تقریر کی۔

اس جلسے میں پنجاب کی نمائندگی میر غلام بھیک نیرنگ، مرزا اعجاز حسین اور شیخ عبدالقادر نے کی۔ انھوں نے لکھنؤ کے معروف بیرسٹر حامد علی خان سیکرٹری اردو ڈیفنس ایسوسی ایشن کے مہمان خانے میں قیام کیا۔ میکڈانل اس بات سے خاصا برہم تھا کہ پنجاب سے تین آدمی کیوں اس جلسے میں شرکت کے لیے آئے ہیں۔ ان کی نقل و حرکت کی خاص نگرانی کی جا رہی تھی۔ اس عظیم الشان جلسے میں شیخ عبدالقادر کو خطاب کرنے کا موقع ملا تو انھوں نے فرمایا: "اردو کا مسئلہ صرف صوبہ جات متحدہ سے متعلق نہیں ہے بلکہ سارے ملک کے ان حصوں سے متعلق ہے، جہاں اردو بولی اور سمجھی جاتی ہے اور ہم مجبوراً اردو کی پکار سن کر آئے ہیں۔"[۱]

سیرِ لکھنؤ اور اس جلسے میں شیخ عبدالقادر نے محسوس کیا کہ بہت سے شعرا نے اپنے اشعار میں تعلّی کا اظہار کرتے ہوئے ایسے اشعار بھی کہے ہیں جن سے مترشح ہوتا ہے کہ زبان اردو کے اصل مالک و اجارہ دار مسلمان اہلِ زبان ہی ہیں۔ دوسرے مذہب یا دیگر صوبوں کے لوگ اگر اردو بولتے یا لکھتے ہیں تو ان سے مستعار لیتے ہیں۔ اس احساس کے بعد شیخ عبدالقادر نے لکھنؤ میں فیصلہ کیا کہ "ایک ایسا رسالہ جاری کیا جائے جو مذہبی اور سیاسی بحثوں سے الگ رہ کر صرف ادبی خدمات تک اپنی مساعی محدود رکھے۔"[۲] اس خیال کا ذکر انھوں نے وہیں اپنے ہم سفر رفقا سے کیا۔ انھوں نے اس تجویز کو بہت پسند کیا۔ لاہور آکر شیخ عبدالقادر نے علامہ اقبال سے بھی اس سلسلے میں تبادلۂ خیال کیا۔ علامہ اقبال نے نہ صرف اس تجویز کو پسند کیا بلکہ قلمی تعاون کا بھی یقین دلایا۔ رسالے کی تیاریاں شروع ہو گئیں۔ اہلِ احباب سے خط و کتابت کے ذریعے قلمی تعاون کے وعدے لیے گئے۔

نئے رسالے کے نام کے مسئلے کے متعلق شیخ عبدالقادر تحریر کرتے ہیں کہ:

"میں نے جب ۱۹۰۱ میں اس نام (مخزن) سے رسالہ جاری کیا تو بہت سے ناموں کو سوچنے کے بعد اس کے

---

[۱] مخزن - جنوری ۱۹۴۹، ص ۵
[۲] ایضاً

حق میں فیصلہ اس خیال سے کیا کہ یہ لفظ جامع تھا اور مختصر۔ انگریزی ڈکشنری سے مجھے یہ پتا چلا کہ لفظ میگزین جو انگریزی رسالوں وغیرہ کے لیے مستعمل ہے وہ در اصل لفظ مخزن سے مشتق ہے۔ [۵۳]

بیسویں صدی کے پہلے سال اپریل ۱۹۰۱ میں مخزن کا پہلا شمارہ بڑی آب و تاب کے ساتھ منظرِ عام پر آیا۔ شیخ عبدالقادر اس کے مالک و مدیر تھے۔ شیخ محمد اکرام پریس کے کاموں کے علاوہ علمی امور میں ان کے مددگار تھے۔ رازق الخیری رقم طراز ہیں :

مخزن پریس کا تمام کام شیخ محمد اکرام صاحب کی مستعدی اور جفاکشی، محنت اور قابلیت کی وجہ سے بہ حسن و خوبی انجام پا رہا تھا۔" [۵۴]

شیخ محمد اکرام ۱۹۰۳ء میں باقاعدہ مجلّہ مخزن کے نائب مدیر مقرر ہوئے اور ان کا نام مخزن کے ٹائیٹل پیج پر طبع ہونے لگا۔

۱۹۰۴ء میں شیخ عبدالقادر بیرسٹری کے لیے انگلستان روانہ ہوئے۔ اس وقت "مخزن" کی عمر ساڑھے تین برس تھی۔ یہ اس کے عروج کا زمانہ تھا۔ برصغیر کے تمام ادبی حلقوں میں عام تاثر پھیل گیا کہ اب مخزن اپنا معیار قائم نہ رکھ سکے گا۔ لیکن شیخ محمد اکرام کی علمی و ادبی صلاحیتوں نے نہ صرف پرچے کا معیار قائم رکھا بلکہ اس کو بلند کیا۔ امداد صابری لکھتے ہیں :

" رسالہ جاری کرنے کے ساڑھے تین سال بعد شیخ عبدالقادر صاحب ولایت چلے گئے لہٰذا ایڈیٹری کا تمام بار شیخ محمد اکرام صاحب پر ڈال گئے تو صحافی دنیا میں ایک ہلچل مچ گئی کہ رسالے کا جو معیار شیخ عبدالقادر صاحب کے زمانے میں قائم ہوا تھا وہ ان کی عدم موجودگی میں برقرار نہیں رہے گا۔ لیکن ایسا نہیں ہوا، بلکہ ان کے اسسٹنٹ ایڈیٹر محمد اکرام نے رسالے کا سابقہ معیار برقرار ہی نہیں رکھا بلکہ ترقی کی منزل کی طرف لے گئے۔ [۵۵]

مرزا حیرت دہلوی دہلی سے "اخبار کرزن گزٹ" شائع کرتے تھے۔ انھوں نے ۱۸ دسمبر ۱۹۰۴ کے شمارے میں شیخ محمد اکرام کی مدیرانہ خوبیوں کی مندرجہ ذیل الفاظ میں تعریف کی :

---

[۵۳] مخزن، جنوری ۱۹۴۹ - ص ۴

[۵۴] عصمت کی کہانی - رازق الخیری مطبوعہ ستمبر ۱۹۳۹، ص ۶

[۵۵] امداد صابری - تاریخ صحافت اردو جلد چہارم، ص ۱۲۲

" یہ دلچسپ رسالہ شیخ عبدالقادر صاحب بی۔ اے کی ایڈیٹری میں شائع ہوتا تھا مگر جب وہ ولایت جانے لگے تو ہمیں ایک مایوسی ہوگئی تھی، شاید یہ اب اس شان سے نہیں نکلے گا - مگر اس کی حیرت انگیز ترقی دیکھ کر عش عش کرتے ہیں۔ اس قابلیت اور عمدگی سے شیخ محمد اکرام صاحب اسسٹنٹ ایڈیٹر نے اس کی صورت بدلی ہے اور اس میں تازگی کی روح پھونک دی ہے کہ دیکھ کر بے ساختہ مرحبا کہنے کو جی چاہتا ہے - اگر یہی صورت اور حالت قائم رہی تو یقیناً اس سے بہتر رسالہ ہندوستان بھر میں اور کوئی نہیں ملے گا۔"[۶]

رازق الخیری لکھتے ہیں " شیخ صاحب مرحوم کے زمانہ ادارت میں مخزن اپنے انتہائی عروج کو پہنچا۔"[۷]

۱۹۰۶ء میں شیخ عبدالقادر بیرسٹری کرکے انگلستان سے واپس آئے تو انھوں نے دلی میں پریکٹس کرنے کا فیصلہ کیا۔ وہ دلی منتقل ہوگئے، ان کے ساتھ ہی مخزن اور مخزن پریس بھی ۱۹۰۷ء میں دلی پہنچ گیا۔ شیخ محمد اکرام بھی دہلی چلے گئے - شیخ عبدالقادر تو اپنی مصروفیات میں الجھے ہوتے تھے - شیخ محمد اکرام مخزن پریس اور مجلہ مخزن کی بے مثال خدمات انجام دیتے رہے تھے[۸]۔ ۱۹۱۰ء میں شیخ عبدالقادر نے لاہور منتقل ہونے کا فیصلہ کیا۔ چنانچہ جولائی ۱۹۱۰ء میں اس رسالے نے لاہور کی راہ لی - شیخ محمد اکرام بیرسٹری کے لیے انگلستان روانہ ہوگئے[۹]۔ شیخ محمد اکرام ۱۹۰۳ء سے جولائی ۱۹۱۰ء تک مخزن کے نائب مدیر رہے - مخزن کا کردار اردو ادب کی تاریخ کا ایک نہایت اہم اور زریں باب ہے۔

۱۹۰۴ء میں آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کا اٹھارواں اجلاس لکھنؤ میں منعقد ہوا۔ اس کی صدارت سر تھیوڈر ماریسن[۱۰] نے کی۔ انھوں نے برصغیر کے مسلمانوں کے تعلیمی مسایل پر ایک پرمغز خطبۂ صدارت

۶؎ امداد صابری - تاریخ صحافت اردو - جلد چہارم، ص ۱۲۲

۷؎ عصمت - جون ۱۹۲۱ء، ص ۳۸۰

۸؎ عصمت کی کہانی - رازق الخیری، ص ۱۱

۹؎ عصمت [illegible]

۱۰؎ سر تھیوڈر ماریسن انگلستان کے علمی و ادبی خاندان کے فرد تھے۔ ابتدائی حالات پردۂ خفا میں ہیں۔ ٹرینٹی کالج کیمبرج کے گریجویٹ تھے - برصغیر میں راجہ چھتر پور کے اتالیق مقرر ہوئے - ۱۸۹۹ء میں مسٹر تھیوڈر بیک پرنسپل ایم۔ اے او کالج نے ان کو کالج میں انگریزی کا پروفیسر مقرر کیا - سرسید ان کی علمی خوبیوں کی بنا پر ان کو پسند کرتے تھے۔ وہ آل انڈیا مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے ہر سالانہ جلسے میں شرکت کرتے تھے - کچھ عرصے بعد ولایت چلے گئے - ستمبر ۱۸۹۹ء میں مسٹر بیک کا انتقال ہوا تو وہ انگلستان سے واپس آکر کالج کے پرنسپل مقرر ہوئے - ۱۹۰۶ء کے قریب دوبارہ ہمیشہ کے لیے انگلستان چلے گئے - بہت عمدہ، مخلص اور دیانت دار انسان تھے۔

ارشاد فرمایا۔ انھوں نے کہا "ہندوستان کے مسلمان اگر ترقی کر سکتے ہیں تو تعلیم ہی کے ذریعے سے کر سکتے ہیں"[11] برصغیر کے مسلمانوں کے امراض کی نشان دہی کرتے ہوئے انھوں نے کہا: "دو بڑے مرض جو مسلمانوں کو لاحق ہیں، وہ مالی و علمی افلاس کہے جا سکتے ہیں"[12] اس کانفرنس میں پنجاب کی نمائندگی کرنے کے لیے شیخ محمد اکرام (۱۸۸۰ — ۲۱ مئی ۱۹۴۱)، شیخ عبدالقادر (۱۸۷۴ — ۹ فروری ۱۹۵۰)، علامہ محمد اقبال (۹ نومبر ۱۸۷۷ — ۲۱ اپریل ۱۹۳۸) اور سید غلام محی الدین عرف میر غلام بھیک نیرنگ (۱۸۷۵ — ۱۶ اکتوبر ۱۹۵۲) تشریف لے گئے تھے۔

ضیاء الحسن علوی ندوی[13] نے اہلِ پنجاب کی سیرِ لکھنؤ کا ذکر مندرجہ ذیل الفاظ میں کیا ہے:

"اس کانفرنس میں سب سے پہلا (پہلے) لاہور کے جتھے میں میر نیرنگ، قبلہ سر محمد اقبال، شیخ محمد اکرام سے ملاقات ہوئی۔ ہاں سر عبدالقادر بھی تھے۔ مگر میں ان کو پہلے سے جانتا تھا۔ ان لوگوں کو لکھنؤ دیکھنے کا بہت شوق تھا۔ مگر بات بات پر یہ ضرور کہتے تھے کہ دیکھیے اردو ہماری زبان نہیں ہے مگر ہم کو اردو پر کتنی قدرت ہے۔ وہ وقت ان لوگوں کے جوانی سے بھرے ہوئے جوش کا تھا۔ معلوم ہوتا تھا کہ ادبی دنیا کو ہلا ڈالیں گے اور ایک حد تک سچ بھی کر دکھایا۔ "مخزن" کے برابر کس رسالہ نے استقلال کے ساتھ اردو کی خدمت کی، مگر سر عبدالقادر جوانی میں بھی نہایت سموئے ہوئے آدمی تھے اور ایسے جوش کے اظہار سے بری تھے۔"[14]

یہ حضرات اس زمانے میں جوان تھے۔ شیخ عبدالقادر کی عمر ۳۰ سال، نیرنگ کی ۲۹ سال، علامہ اقبال کی ۲۷ سال اور شیخ محمد اکرام کی عمر ۲۳ سال تھی۔ پُرجوش تھے۔ جوانی میں کچھ کر گزرنے کی دھن

---

۱۱ خطبات عالیہ مرتبہ مولوی انوار احمد زبیری مارہروی حصہ ص ۲۴۱ ۱۲ ایضاً

۱۳ ضیاء الحسن علوی ندوی کاکوروی ضلع لکھنؤ کے مشہور علوی خاندان کے فرزند تھے۔ ۱۸۹۱ء میں پیدا ہوئے۔ دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مولانا حفیظ اللہ، مولانا عبدالشکور اور مفتی عبداللطیف سے تعلیم پائی۔ ۱۹۰۵ء میں مولانا سید سلیمان ندوی کے ہم درس تھے۔ علم کلام اور اعجاز القرآن کا درس مولانا شبلی سے لیا۔ ۱۹۰۶ء میں ضیاء الحسن اور سید سلیمان کی دستار بندی ہوئی۔ ۱۹۱۶ء میں ایم۔ اے کیا۔ ۱۹۱۷ء میں عربی مدارس کے انسپکٹر مقرر ہوئے۔ دارالمصنفین کے رکن تھے۔ ۱۴ جون ۱۹۴۵ء کو بعمر ۵۴ برس انتقال ہوا۔

۱۴ یاد ایام۔ ضیاء الحسن ندوی، مطبوعہ ادارہ انیس اردو الہ آباد ۱۹۵۹، ص ۷۹

میں انسان اکثر تعلّی کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جب وہ بے لوث خدمات انجام دینے کے جذبات سے مملو ہوتا ہے تو کئی مرتبہ اسے اپنے کام پر بھی فخر ہوتا ہے۔ یہی فخر شیخ محمد اکرام کو تھا۔ وہ ۲۳ سالہ خوش پوش اور پُرجوش جوان تھے۔ منشی سجاد حسین مدیر اودھ پنچ سے کبھی ان کی ایک ملاقات ہوئی۔ اس محفل میں دورانِ گفتگو شیخ محمد اکرام نے چند تعلی آمیز جملے کہہ دیے۔ شیخ صاحب نے کہا "دیکھیے اردو ہماری زبان نہیں ہے مگر ہم کو اردو پر کتنی قدرت ہے۔" سجاد حسین کو ضبط کہاں تھا، تنک کر بولے، "واللہ آپ کی نظم (مضمون) "ٹوپی" پر بہت خوب تھی۔ اب کہ لنگوٹی پر طبع آزمائی فرمایئے گا۔"[۱۵] سجاد حسین نے اس موقع پر قدرے زیادتی کی تھی۔ کیونکہ راشد الخیری لکھتے ہیں کہ "شیخ محمد اکرام صاحب خدا مغفرت کرے، لاہور کے رہنے والے تھے۔ مگر دلی کی زبان پر اس قدر قدرت حاصل کر لی تھی کہ ان کی تحریر، ان کی گفتگو اور ان کے لب و لہجہ سے شبہ ہی نہیں ہو سکتا تھا کہ وہ پنجاب کے ہیں"[۱۶]

عصمت

۱۹۰۷ء میں "مخزن" جب لاہور سے دلی پہنچا تو شیخ عبدالقادر اور شیخ محمد اکرام نے مولانا راشد الخیری کو اپنا مددگار بنا لیا[۱۷] کیونکہ ان میں باہم علمی اور ادبی ہم آہنگی کی وجہ سے دوستانہ مراسم قائم تھے۔ راشد الخیری نہ صرف مخزن کے لیے مضامین قلم بند کرتے بلکہ مخزن پریس کے انتظامی امور میں بھی شیخ محمد اکرام کا ہاتھ بٹاتے تھے۔ دفتر کا بہت سا علمی کام ان کے ذمے تھا۔ مولانا اس زمانے میں ڈپٹی اکاؤنٹنٹ جنرل کے دفتر میں ملازم تھے۔ مگر یہ کام ان کی طبیعت کے مطابق نہ تھا۔ وہ دفتر سے طویل رخصت لے کر ادبی ذوق کو پورا کرتے تھے۔ اسی زمانے میں احباب کی مجلس میں یہ خیال پیدا ہوا کہ خواتین کے لیے ایک رسالہ جاری کیا جائے۔ شیخ عبدالقادر عصمت کے جاری کرنے کے متعلق لکھتے ہیں:

۱۵ھ یادِ ایام - ضیاء الحسن علوی ندوی ، ص ۷۹

۱۶ھ عصمت - راشد الخیری نمبر جولائی ۱۹۶۴ء، ص ۳۰

۱۷ھ عصمت - جولائی ۱۹۶۴ء، ص ۱۳۹

ان دنوں میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک رسالہ عورتوں کے فائدے کے لیے بھی جاری کیا جائے۔ مشورہ سے یہ قرار پایا کہ مسز اکرام اس رسالہ کی ایڈیٹر ہوں [۱۸] اور مولانا راشد الخیری اس کے لیے مضامین لکھیں جو لڑکیوں کے لیے خاص طور پر موزوں ہوں، جنھیں پڑھنے سے انھیں دلچسپی بھی ہو اور ان کی معلومات میں بھی اضافہ ہو۔ بہت غور و فکر کے بعد اس رسالے کا نام عصمت تجویز ہوا اور رسالہ بڑے آب و تاب سے نکلا اور نکلتے ہی مقبول ہوا۔ [۱۹]

اس فیصلے کے ساتھ ہی مخزن پریس سے عصمت شائع ہونے لگا۔ شیخ محمد اکرام مدیر اور بیگم محمد اکرام نائب مدیر کی حیثیت سے کام کرنے لگیں۔ ملا واحدی کا خیال ہے کہ مجلہ عصمت مخزن کا چربہ تھا۔ [۲۰] رازق الخیری بیان کرتے ہیں کہ "شیخ صاحب (شیخ محمد اکرام) کی ہمت سے "عصمت" عالم وجود میں آیا۔" [۲۱]

عصمت کا پہلا شمارہ جون ۱۹۰۸ء میں منظر عام پر آیا تو برصغیر کے تمام اردو اور انگریزی اخبارات و رسائل "پاونیر، آبزرور لاہور، علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ، اخبار وکیل امرتسر، نیر عظیم آباد، پیسہ اخبار لاہور، مشرق گورکھپور، زمانہ کانپور اور دکن ریویو حیدرآباد دکن نے اس کا شاندار خیر مقدم کرتے ہوئے تبصرے قلم بند کیے۔ کیونکہ یہ مجلہ پردہ نشین، خاتون علی گڑھ اور تہذیب نسواں لاہور کی طرز پر خواتین کے لیے جاری کیا گیا تھا۔ مستورات میں پاکیزہ خیالات اور مفید معلومات کی فراہمی اس کا نصب العین تھا۔ عصمت اپنی صوری اور معنوی خوبیوں کے لحاظ سے بہت عمدہ پرچہ تھا۔ ہلکے گلابی رنگ کے خوش نما سرورق کے گرد سنہری بیل بنی ہوئی تھی۔ عنوان پر "عصمت" کا نام روپہلی حروف میں لکھا ہوتا تھا۔ سرورق کی صناعی اور مرصع کاری آنکھوں کو فرحت بخشتی تھی۔ یہ دست کاری، رنگ آمیزی اور مینا کاری شیخ محمد اکرام کی فن کارانہ چابک دستی کا شاہکار تھی۔ مجلہ عام طور پر ۶۴ صفحات ۱۴ × ۲۳ س م سائز کے خوب صورت کاغذ پر طبع ہوتا تھا۔

عصمت شیخ محمد اکرام اور بیگم محمد اکرام کی خوش سلیقگی، محنت اور فن کارانہ صلاحیتوں کا گل دستہ

---

۱۸ اس کے مدیر شیخ محمد اکرام تھے۔ مسز اکرام نائب مدیر تھیں۔

۱۹ عصمت راشد الخیری نمبر جولائی ۱۹۶۴ء، ص ۱۲۷

۲۰ میرے زمانے کی دلی، ص ۸۳

۲۱ عصمت راشد الخیری نمبر جولائی ۱۹۶۴ء، ص ۳۸۰

تھا۔ برصغیر کے تمام اردو اور انگریزی اخبارات و مجلات نے رسالے کے مدیر اور نائب مدیر کو مبارک باد دی، یہاں صرف آبزرور لاہور کی طویل رائے سے چند سطور نقل کی جاتی ہیں: "عصمت یورپ کے اعلیٰ درجے کے رسالجات خواتین کے سانچے میں ڈھالا گیا ہے اور ہمارا خیال ہے کہ مسٹر و مسنر محمد اکرام کو ان کی مشترکہ محنتوں کے نتائج پر داد و مبارک باد دیتے ہیں۔"[۲۲]

شیخ محمد اکرام تقریباً دو سال تک بہت محنت اور دیدہ ریزی سے اس پرچہ کو مرتب کرتے رہے۔ ۱۹۱۱ء میں جب وہ بیرسٹری کے لیے انگلستان روانہ ہوئے تو مجبوراً مولانا راشد الخیری کو اپنی سرکاری ملازمت کو خیر باد کہہ کر پرچے کی ادارت سنبھالنا پڑی۔[۲۳]

ابومسلم خراسانی

شیخ محمد اکرام علم و ادب کا گہرا ذوق رکھتے تھے۔ ان کا مطالعہ بہت وسیع تھا۔ وہ نہ صرف خود لکھتے تھے بلکہ برصغیر کے دیگر علما و فضلا سے بھی علمی و ادبی مضامین حاصل کرتے تھے۔ نوخیز ادبا و شعرا کی حوصلہ افزائی کرتے تھے۔ غیر ملکی زبان و ادبیات کے فن پاروں کے تراجم کروانے کی فکر میں بھی رہتے تھے۔ ابومسلم خراسانی جرجی زیدان[۲۴] مدیر رسالہ "الہلال" کا شاہکار عربی ناول مصر سے شائع ہوا تھا۔ اس ناول میں جرجی زیدان نے سلطنت بنی امیہ کے زوال اور حکومت عباسیہ کے عروج کو نہایت خوبصورتی اور سلاست سے تحریر کیا ہے۔ شیخ محمد اکرام نے مولوی محمد حلیم انصاری ردولوی سے بغرمائش اور باصرار اس ناول کا رواں اور سادہ اردو میں ترجمہ کرایا۔ یہ ترجمہ ۳۷۴ صفحات پر مشتمل ہے۔ ۱۹۰۷ء میں اس کتاب کو شیخ محمد اکرام نے مخزن پریس لاہور سے بخط نستعلیق نہایت عمدہ کاغذ پر شائع کیا۔

مثنویاتِ حسن

شیخ محمد اکرام کو خوب صورت طباعت و کتابت کا بہت شوق تھا۔ انھوں نے مخزن پریس سے

۲۲؎ آبزرور لاہور ۲۰ جون ۱۹۰۸ منقول از "مخزن" اگست ۱۹۰۸، ص ۲۰

۲۳؎ عصمت راشد الخیری نمبر جولائی ۱۹۲۴، ص ۱۲۸

۲۴؎ جرجی زیدان :— عیسائی مصری ادیب، مؤرخ اور افسانہ نویس، ۱۴ دسمبر ۱۸۶۱ کو شام کے ایک عرب پادری کے گھر پیدا ہوئے۔ عربی اور فرانسیسی کے ماہر تھے۔ ۱۸۹۱ء میں شادی کی۔ ۱۸۹۲ء میں قاہرہ سے "الہلال" جاری کیا جو ابھی تک جاری ہے۔ جرجی نے ۱۹۱۴ء میں انتقال کیا۔ اب ان کے بھتیجے ابراہیم زیدان الہلال کے مدیر ہیں۔

بڑی عمدہ کتابیں شائع کیں۔ ۱۹۰۸ء میں انھوں نے میر حسن کی مثنویاں "سحر البیان" اور "گلزار ارم" کو مثنویات حسن کے نام سے مولوی سید اشرف حسین دہلوی سے مرتب کرا کے دہلی مخزن پریس سے شائع کیا۔ یہ کتاب اس زمانے کی بہترین طباعت اور عمدہ کتابت کی شاندار مثال ہے۔ اس پر انھوں نے دو صفحات پر مشتمل تمہید لکھی جو ان کے صاحبِ اسلوب ہونے کا خوب صورت نمونہ ہے۔

تمدّن

شیخ محمد اکرام کی ادارت میں اپریل ۱۹۱۱ء میں[۲۵] تمدن کا پہلا شمارہ منظرِ عام پر آیا تو ادبی حلقوں نے اس نئے پرچے کی بے حد پذیرائی کی۔ مجلہ مخزن کے لاہور منتقل ہو جانے سے اہلِ دلی کو جو علمی و ادبی نقصان پہنچا تھا، تمدن نے اس کی تلافی کر دی۔ ۱۹۱۱ کے آخر میں جب شیخ محمد اکرام بیرسٹری کے لیے انگلستان روانہ ہوئے تو اس جریدے کی ادارت کے فرائض مولانا راشد الخیری نے سنبھال لیے۔ مئی ۱۹۱۵ میں جب یہ رسالہ قاری سرفراز حسین کے بڑے بیٹے عباس حسین قاری کے حوالے کر دیا گیا تو یہ دلی کی بجائے لکھنؤ سے شائع ہونے لگا۔[۲۶]

مولوی نذیر احمد، منشی ذکاء اللہ، مولوی سید احمد، مولوی احمد علی شوق قدوائی لکھنوی، مولانا شاد عظیم آبادی، مولانا عزیز لکھنوی، قاری سرفراز حسین، مولوی اشرف حسین، حکیم ناصر نذیر فراق، سید رؤف علی بیرسٹر، ڈاکٹر مشرف الحق، مولانا طبا طبائی اور شہزادہ محمد اشرف گورگانی جیسے ممتاز ادبا اور شعرا کے مضامین اور اشعار اس ادبی مجلے کی زینت بنتے رہے ہیں۔

انوار سہیلی کے انمول موتی

شیخ محمد اکرام کو بچوں کے ذہنی اور جذباتی مسائل سے گہری دلچسپی تھی۔ جہاں انھوں نے خواتین کے لیے عصمت اور انیسِ نسواں جیسے اعلیٰ پایہ کے جریدے جاری کیے، وہاں بچوں کے لیے سبق آموز اور اخلاق آموز کہانیاں بھی قلم بند کیں۔ انھوں نے انوار سہیلی سے سبق آموز کہانیوں کے ایک انتخاب کو سہل اور عام فہم زبان میں تحریر کیا۔ اس کا پہلا ایڈیشن تین حصوں پر مشتمل ہے، جو ۱۹۲۹ء میں شائع ہو کر مقبول

---

۲۵ عصمت فروری ۱۹۱۱، ص ۹

۲۶ عصمت کی کہانی، ص ۱۴ اور ۲۰

ہوا۔ ناظم تعلیمات پنجاب لاہور نے بذریعہ سرکلر نمبر ۸۹۳، مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۰ کو یہ کتاب تمام سکولوں کے کتب خانوں کے لیے منظور کی۔ ہمارے پیش نظر اس کتاب کا چوتھا ایڈیشن ہے جسے لاہور کے معروف "ایجوکیشنل پبلشرز" منشی گلاب سنگھ اینڈ سنز" نے ۱۹۴۲ء میں ۱۸×۱۲ س م کی تقطیع پر بخط نستعلیق عمدہ کاغذ پر تین حصوں میں شائع کیا، یہ کتاب جامعہ پنجاب کی لائبریری میں موجود ہے۔

انیس نسواں

شیخ محمد اکرام کو برصغیر کی پس ماندہ اور غیر تعلیم یافتہ خواتین سے بے حد ہمدردی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں مستورات کی فلاح و بہبود کے لیے انھوں نے "عصمت" جاری کیا تھا۔ ان کے اس جذبے نے آخری عمر اور کمزور صحت کے باوجود ان کو چین نہیں لینے دیا۔ جنوری ۱۹۳۹ میں یعنی اپنی وفات سے صرف دو سال چار ماہ پہلے "انیس نسواں" کے نام سے ایک ماہوار پرچہ جاری کیا۔ اس بلند پایہ مجلے کا اہم ترین مقصد مسلمان خواتین کی مذہبی اور معاشرتی اصلاح تھا۔ شیخ محمد اکرام خواتین میں بڑھتے ہوئے مغربی اثرات اور مادہ پرستی کے رجحان کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتے تھے۔ وہ اس رسالے کے ذریعے مسلمان مستورات کو مغرب کی اندھا دھند تقلید، جدت پسندی اور فیشن پرستی سے متنفر کر کے اسلام اور اسلامی طرز حیات سے محبت پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف تھے۔ وہ خود لکھتے ہیں: "یہ خوشی کی بات ہے کہ تعلیم نسواں کی ترقی جو آج نظر آ رہی ہے، ۱۹۰۸ء میں نہ تھی، جب میں نے رسالہ "عصمت" دہلی سے جاری کیا تھا۔ مگر یہ کہتے ہوئے افسوس ہوتا ہے کہ نسوانی ترقی کی موجودہ روش کچھ پسندیدہ نگاہ سے نہیں دیکھی جا رہی۔ یہ ترقی کی اصلی شاہراہ سے دور ہوتی جا رہی ہے۔ مغرب خود اپنی موجودہ تہذیب سے مطمئن نہیں اور اس لامذہبیت سے بیزار ہے۔ مادہ پرست یورپ اب حیران ہے کہ کیا کرے اور کیا نہ کرے، کیا مسلم خاتون اس تہذیب کی تقلید کرنا چاہتی ہے، جس نے مذہب کو کھلونا اور نمائشی چیز بنا رکھا ہے؟ کیا مسلم خاتون اس معاشرت کو معراجِ ترقی سمجھنا چاہتی ہے، جس نے بے غیرتی اور بے حیائی میں کمال پیدا کر لیا ہے، جس کے نزدیک حرام و حلال میں کوئی تمیز نہیں رہی؟ کیا مسلم خاتون اس معاشرت کی نقال بننا چاہتی ہے جو گھر کی دلآویزی کو برباد کر کے ہوٹلوں اور نظم گھروں کو آباد کر رہی ہے؟ کیا مسلم خاتون اس معاشرت کو اختیار کرنا چاہتی ہے جو آئے دن نئے سے نیا حیا سوز لباس اختراع کرتی ہے اور عورت کے جوہر نسائیت اور شرافت کو غارت کر رہی ہے؟"[۲۵]

۲۷

یہ معصوم پرچہ اپنی ظاہری اور باطنی خوبیوں کے لحاظ سے بہت شاندار تھا، بہت مقبول ہوا، مگر اس غمگسار اور دردمند انسان کو قدرت کی طرف سے مہلت نہ ملی کہ اس چراغ کو جلائے رکھے۔

شیخ محمد اکرام کی مضمون نگاری

مضمون ایک داخلی صنف ادب ہے۔ اس میں قدم قدم پر مضمون نگار کے ذاتی تجربات و مشاہدات، جذبات و احساسات اور عقائد و نظریات کی جھلک نظر آتی ہے۔ گویا مضمون کو مضمون نگار کی شخصیت سے الگ کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ شیخ محمد اکرام کے مضامین اس امر کی خوب صورت مثال ہیں۔ ان کی شخصیت ان کے مضامین میں نمایاں نظر آتی ہے۔ ان کے مضامین سلاست و روانی کی عمدہ مثال ہیں۔ انھوں نے زندگی کے مختلف موضوعات پر بے ساختہ، بے تکلف، سادہ، شگفتہ اور رواں انداز میں مضامین لکھے ہیں۔ وہ موضوع کی جزئیات کی تفصیل میں جانے کی بجائے نہایت مختصر اور سبک انداز میں اظہار خیال کرتے ہیں۔ اپنا نقطۂ نظر واضح کرنے کے لیے طویل بحث نہیں کرتے۔ موضوع کی گتھیاں نہیں سلجھاتے۔ ان کی تحریر نہ صرف مختصر اور جامع ہوتی تھی، بلکہ اس میں لطف بیان کا چٹخارہ بھی موجود تھا۔ ان کے مضامین شاعرانہ حسن بیان کا عمدہ نمونہ ہیں۔ ان کے مضامین کے موضوعات رنگا رنگ اور بوقلموں ہیں۔ ان میں فلسفہ، اخلاق، طنز و مزاح اور مناظر فطرت کی خوب صورت عکاسی کی گئی ہے۔ یہ مضامین تازگی اور توازنِ فکر و نظر کے لحاظ سے اردو ادب میں یادگار رہیں گے۔ کیونکہ یہ مفصل مطالعے اور گہرے تجربے کا نچوڑ ہیں۔ شیخ محمد اکرام نے مشرقی اور مغربی ملبوسات مثلاً ٹوپی، دستار، دوپٹہ، کوٹ، ٹائی اور کالر پر پُر لطف مضامین لکھے ہیں۔ حتیٰ کہ جب خواجہ حسن نظامی نے "نقاب" پر مضمون تحریر کیا تو ان موضوعات پر ان کی مضمون نگاری کی تعریف کی۔[۵۲۸]

شیخ محمد اکرام بہت عمدہ شعری ذوق بھی رکھتے تھے۔ انھوں نے مخزن کے زمانہ ادارت میں مختلف شعرا کے تازہ کلام پر تمہیدی کلمات تحریر کیے۔ ان کے مطالعے سے اس امر کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ فنِ شاعری کے اسرار و رموز سے بھی آگاہ تھے۔ وہ خود بھی بہت اچھے شعر کہتے تھے۔ انھوں نے انگریزی نظموں کے منظوم تراجم بھی کیے۔ ترجمہ ایک مشکل فن ہے، مگر انھوں نے انگریزی زبان کے مزاج

---

۵۲۸ مخزن جنوری ۱۹۰۵ء، ص ۲۸

اور نزاکتوں کو پیش نظر رکھ کر ان کو اردو زبان کے قالب میں ڈھالا۔ وہ بیک وقت محقق، نقاد، شاعر اور مضمون نگار تھے۔

ان کے چند مضامین کی فہرست پیش خدمت ہے :

نمبر شمار	مضمون کا عنوان	نام جریدہ	ماہ و سال طباعت
۱۔	دو خود پسند لڑکیاں	مخزن	مئی ۱۹۰۳
۲۔	کم فرصت بچہ (نظم)	"	مئی ۱۹۰۴
۳۔	کوٹ	"	جولائی ۱۹۰۵
۴۔	کتاب	"	نومبر ۱۹۰۵
۵۔	کالر ٹائی	"	اکتوبر ۱۹۰۷
۶۔	تصویر قناعت	"	جنوری ۱۹۰۸
۷۔	طریق مختصر	"	جولائی ۱۹۰۹
۸۔	قدرت کی نیلم پری	عصمت	" "
۹۔	اخبار نویسی پر لارڈ مارلے کی رائے	مخزن	اگست ۱۹۰۹
۱۰۔	چیچک کا ٹیکا	عصمت	فروری ۱۹۱۰
۱۱۔	دم دار ستارے	"	" "
۱۲۔	فریب دولت	انتخاب مخزن	جلد دوم
۱۳۔	دستار	"	جلد اوّل
۱۴۔	ٹوپی	"	"

نقد و حواشی : محمد اسحاق بھٹی

مشاہیر کے چار غیر مطبوعہ مکتوبات

دسمبر ۱۹۸۳ کے "المعارف" میں "مشاہیر کے تین غیر مطبوعہ مکتوبات" کے عنوان سے تین مکتوب شائع ہوئے ہیں، جن میں ایک علامہ شبلی کا، ایک علامہ اقبال کا اور ایک مولانا ابوالکلام آزاد کا ہے۔ ان مکتوبات کی فوٹو کاپیاں بہاول پور سے جناب محمد کامران فاروقی صاحب نے ارسال کی تھیں۔ ہم ان کے شکرگزار ہیں کہ انھوں نے اس کے لیے "المعارف" کو یاد فرمایا۔ اصل مکتوب بہاول پور کی الفیض لائبریری میں محفوظ ہیں۔ یہ ایک بہت اچھی لائبریری ہے جو کئی ہزار مطبوعہ اور غیر مطبوعہ کتابوں اور نوادر پر مشتمل ہے۔ الفیض لائبریری اور دسمبر ۱۹۸۳ کے "المعارف" میں شائع شدہ مکتوبات سے متعلق وضاحتیں ضروری ہیں۔

۱۔ یہ لائبریری مولوی فضل محمد مرحوم نے قائم کی تھی جن کا انتقال ۲۶ جولائی ۱۹۸۳ء کو بہاول پور میں ہوا۔ وہ "المعارف" کے قاری اور خریدار تھے۔ دسمبر کے "المعارف" میں انھیں غلطی سے ڈسٹرکٹ جج لکھا گیا ہے۔ وہ ڈسٹرکٹ جج نہ تھے، سول جج تھے۔ البتہ ان کے والد مولوی فیض محمد مرحوم (جن کے نام سے الفیض لائبریری قائم کی گئی) ڈسٹرکٹ جج تھے۔ یہ دونوں باپ بیٹا (مولوی فیض محمد اور مولوی فضل محمد) ریاست بہاول پور کے مشاہیر اہل علم میں سے تھے اور علما و فضلا سے گہرے تعلقات و روابط رکھتے تھے۔

۲۔ المعارف کی مذکورہ بالا اشاعت میں مولوی سراج الدین کے نام جو علامہ اقبال کا خط شائع ہوا ہے، وہ علامہ عبدالعزیز پرہیاروی (ولادت ۱۲۰۶ھ - وفات ۱۲۳۹ھ) کی کتاب "سر السما" سے متعلق ہے۔ اس میں انھوں نے لکھا تھا کہ "تحقیق سے معلوم ہوا ہے کہ علامہ موصوف کا کتب خانہ ایک بزرگ مولوی شمس الدین کے قبضے میں چلا گیا تھا"۔ یہ بھی لکھا تھا کہ "قابلِ دریافت امر یہ ہے کہ کیا علامہ عبدالعزیز مرحوم کا کتب خانہ بہاول پور میں محفوظ ہے؟ ممکن ہے مولوی شمس الدین صاحب کے خاندان میں اس کتب خانے کی کتابیں محفوظ ہوں"—— اس ضمن میں یہ گزارش ہے کہ مولوی شمس الدین مرحوم دراصل لاہور کے رہنے والے تھے اور علوی کہلاتے تھے۔ معلوم ہوا ہے کہ ۱۱۹۲ھ میں یہ خاندان لاہور سے نقل مکانی کر کے بہاول پور چلا گیا تھا، یہ اصحابِ علم لوگ تھے۔ مولوی شمس الدین بہاول پور ہائی کورٹ کے قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) مقرر ہو گئے تھے۔ منصب قضا پر فائز ہونے کی وجہ سے انھیں قاضی کہا جاتا تھا اور جس محلے میں یہ مقیم تھے، وہ "محلہ قاضیاں" کے نام سے موسوم ہوا۔ مولوی فیض محمد اور مولوی

فضل محمد کے خاندان کے لوگ ... میں سکونت پذیر تھے۔ مولوی شمس الدین اور مولوی فیض محمد کے خاندانوں میں باہم رشتے داریاں بھی قائم ہیں۔ مولوی شمس الدین کے تین بیٹے تھے۔ سراج احمد، نور احمد اور سعید احمد۔ سراج الدین صاحب نے علامہ اقبال کا خط انہی مولوی سعید احمد صاحب کو روانہ کیا تھا ــــ مولوی شمس الدین کا بہت اچھا کتب خانہ تھا۔ یہ تو معلوم نہیں ہو سکا کہ اس کتب خانے میں علامہ عبدالعزیز پرہاروی کا کتب خانہ بھی شامل تھا یا نہیں، البتہ مولوی فضل محمد کے بھانجے محمد کامران فاروقی صاحب نے جو معلومات بہم پہنچائی ہیں، ان سے پتا چلتا ہے کہ مولوی شمس الدین کے بیٹے مولوی سعید احمد نے باپ کا تمام کتب خانہ نواب صادق محمد خاں خامس عباسی مرحوم (امیر بہاول پور) کو فروخت کر دیا تھا۔ اب یہ کتب خانہ صادق گڑھ پیلس کی لائبریری میں موجود ہے۔ کتب خانے کی فروخت سے پہلے اس کی بہت سی کتابیں اور نوادر مولوی فضل محمد مرحوم کے کتب خانے میں منتقل ہو گئے تھے جو اب تک محفوظ ہیں۔ ان میں برصغیر پاک و ہند کے متعدد مشاہیر اور اکابر کے خطوط بھی ہیں۔

۳۔ المعارف (دسمبر ۱۹۸۳) میں علامہ شبلی کا جو خط شائع ہوا ہے، اس کے متعلق محمد کامران فاروقی صاحب لکھتے ہیں کہ

"یہ خط غالباً (مولوی شمس الدین کے بیٹے) مولوی نور احمد صاحب کو لکھا گیا تھا ... لفافہ ملا تھا، لیکن اب گم ہو گیا ہے، شاید کہیں کاغذوں میں پڑا ہو۔"

اس کے بعد اب ملاحظہ فرمایے ... کے چار غیر مطبوعہ مکتوبات۔ یہ مکتوبات بھی ازراہِ نوازش جناب محمد کامران فاروقی صاحب نے ارسال کیے ہیں۔ ان میں پہلا حضرت حاجی امداد اللہ تھانوی مہاجر مکی کا، دوسرا ڈاکٹر ذاکر حسین کا، تیسرا اور چوتھا خط مولانا ابوالکلام آزاد کا ہے ــــ ذیل میں یہ چاروں خطوط درج کیے جا رہے ہیں۔ ان خطوط سے متعلق ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں ــ (محمد اسحاق بھٹی)

۱۔ حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کا مکتوب

عزیز دلاقدر تمیز عزیزی مولوی نور احمد صاحب[1] زاد صحتکم و عرفانکم

پس از دعاء ترقی درجات واضح رائے آں عزیز باد کہ راحت نامہ رجسٹری شدہ آپ کا پہنچا، دو روز میں اول سے آخر تک میں نے سنا، چونکہ بوجہ ضعف و نقاہت کے خود دیکھنا دشوار ہے، لہٰذا اوروں سے

---

[1] یہ خط مولوی شمس الدین کے بیٹے مولوی نور احمد کے نام ہے۔ ڈاک خانے کی مہر پر انگریزی میں بمبئی اور ۲۲ اکتوبر ۹۶ لکھا ہوا ہے۔ اس زمانے میں حاجی صاحب مرحوم مکہ مکرمہ میں مقیم تھے۔ معلوم ہوتا ہے، انھوں نے کسی کے ہاتھ یہ خط ہندوستان بھیجا اور اس نے ۲۲ اکتوبر ۱۸۹۶ کو بمبئی سے حوالۂ ڈاک کیا ... خط کے اختتام پر "محمد امداد اللہ فاروقی" کی مہر ہے۔

...والیا کرتا ہوں۔ آپ کے جملہ امورات سے آگہی ہوئی۔ فقیر آپ کے جمیع مقاصد کے لیے دست بدعا ہے، ...کنندہ خدا ہے، اجابت بدست مولا ہے۔ اوسی سے مانگتے رہیے، ایک روز سن ہی لے گا۔ اولاد ...ف آپ کے سب اچھے ہیں۔ خدا کا نام لے کر ان کو کرتے رہیے، پاس انفاس کا ہر وقت خیال ...۔ سورۂ فاتحہ درمیان سنت و فرض فجر کے اکتالیس بار ضرور پڑھ لیا کیجیے، انشاءاللہ خدا برکت دے گا۔

...والدعاء

فقیر محمد امداد اللہ عفا اللہ عنہ[۲]

...انے پر یہ پتا درج ہے)

... نور محمد صاحب ابن مولوی شمس الدین صاحب مرحوم

بمقام خاص ریاست بہاولپور
Bahawalpur

(لفافے پر ایک طرف نام لکھا ہے)
فقیر محمد امداد اللہ عفا اللہ عنہ

۲۔ ڈاکٹر ذاکر حسین کا مکتوب[۳]

۷۸۶

جامعہ ملیہ ...
مورخہ ۲۸ دسمبر ۳۳ء

تار کا پتا "جامعہ" دہلی
ٹیلیفون ۲۲۱۹
نمبر ________

عزیز مکرم السلام علیکم

آپ کا محبت نامہ کئی روز ہوئے ملا تھا۔ اس زمانہ میں مجھے چند بار باہر جانا پڑا، اس لیے بروقت

۲؎ حضرت حاجی امداد اللہ ۲۲ صفر ۱۲۳۳ھ کو نانوتہ (ضلع سہارن پور، یوپی۔ ہندوستان) میں پیدا ہوئے۔ ...تلف اساتذہ سے علم حاصل کیا اور علوم ظاہری و باطنی میں ممتاز ہوئے۔ ۱۸۵۷ء میں شاملی کے مقام پر انگریزوں ...خلاف جو جنگ لڑی گئی، اس میں شرکت کی۔ اس کے بعد ۱۲۷۶ھ (۱۸۵۹ء) میں ہجرت کر کے مکہ معظمہ چلے گئے۔ بدھ ...روز ۱۲ جمادی الاخریٰ ۱۳۱۷ھ (۱۸۹۹ء) کو مکہ مکرمہ میں وفات پائی۔

۳؎ یہ خط ۲۸ دسمبر ۱۹۳۳ کا مرقومہ ہے اور مولوی فضل محمد مرحوم سابق سول جج بہاولنگر کے نام ہے۔

جواب نہ دے سکا - معاف فرمائیں -

آپ نے اپنے متعلق مجھ سے مشورہ چاہا ہے اور ازراہِ عنایت اپنے متعلق تفصیلات سے مجھے آگاہ فرمایا ہے - میری رائے ہے کہ جس شخص کو یہ لگن ہو کہ وہ اپنی زندگی کو سدھارے اور صحیح راستہ پر لگائے اس کے لیے خود اس کی یہ لگن دلیلِ راہ بن جاتی ہے، اور تفصیلات میں کبھی جہاں کوئی دوسرا مشورہ نہیں دے سکتا، اس کا یہ جذبہ اس کی راہنمائی کرتا اور اس کے لیے صحیح راہیں نکال لیتا ہے، الحمدللہ آپ میں یہ جذبہ موجود ہے -

میں تو آپ کو یہی مشورہ دے سکتا ہوں کہ اگر آپ اپنی زندگی کو کسی بڑے مقصد کے لیے وقف کرنا چاہتے ہیں تو پھر آپ کا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ اس زندگی کو ایسا سنواریں کہ اس کی نذر پیش کرتے ہوئے آپ کو شرم نہ آئے - اپنی تمام خداداد صلاحیتوں کا بدرجہ اتم ترقی دینا اور انھیں اپنے مقصد [illegible] امانت جاننا، انسان کے ہر چھوٹے بڑے فعل کو عبادت بنا دیتا ہے اور یہی غایت وجودِ انسانی ہے -

تعلیم کی جگہ اس کوشش میں ممد ہو سکتی ہے یا مانع - لیکن اس کی اہمیت اتنی نہیں جتنی اکثر لوگ سمجھتے ہیں - طالب علم کی کیفیتِ ذہنی پر اس کا زیادہ انحصار ہے - میری رائے ہے کہ آپ پوری محنت سے اپنی تعلیم جاری رکھیں - تندرست ہونے اور رہنے کی کوشش کریں اور اپنے قوائے ذہنی اور جسمانی کو امانتِ الٰہی سمجھیں اور ان میں خیانت سے بچیں -

جامعہ میں ایم- اے کی جماعت کھولنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہوئی کہ جو لوگ کسی شعبۂ علم کا تفصیلی مطالعہ چاہتے ہیں وہ امتیازی سند کے لیے تین سال تعلیم پاتے ہیں، اور یہی ایم- اے کی تعلیم میں پیش نظر ہوتا ہے

مکتبہ کو ہدایت کر دی ہے کہ وہ آپ کو فہرستِ کتب بھیجتے رہیں - امید ہے آپ خیریت سے ہوں گے - والسلام

خیر طلب
ذاکر حسین[۴]

---

[۴] ڈاکٹر ذاکر حسین کا شمار برصغیر پاک و ہند کے مشہور ماہرینِ تعلیم میں ہوتا تھا - وہ قائم گنج (یو-پی) کے ایک ممتاز

۳۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا مکتوب

کلکتہ

۱۸/۲/۳۷ء

عزیزی[۵] خط پہنچا اور مولوی عبدالعزیز صاحب[۶] کے سفرِ حج کا حال معلوم ہو
اللہ تعالیٰ ان کا یہ عملِ خیر قبول فرمائے اور خیر و عافیت کے ساتھ گھر واپس پہنچائے
اپنے کام میں لگے رہیے اور اتار چڑھاؤ سے افسردہ خاطر نہ ہویے۔ انشاء اللہ آپ روشن
ہے۔ اپنے کو روشنی ہی میں پائیں گے، تاریکی سے دوچار نہ ہوں گے۔
اس راہ میں عارضی انقباض ناگزیر ہے۔ بعض اوقات خطرات و وساوس کا ہجوم بھی بڑھتا ہوا
محسوس ہوتا ہے اور قلبی حالت متزلزل ہونے لگتی ہے لیکن اگر طبیعت میں چونک اٹھنے اور متنبہ

علمی خاندان کے چشم و چراغ تھے ــــ ۸ فروری ۱۸۹۷ء کو حیدرآباد (دکن) میں پیدا ہوئے۔ ۱۹۱۳ء میں ایم۔ اے۔ او
کالج علی گڑھ میں داخلہ لیا۔ ۱۹۱۸ء میں الٰہ آباد یونیورسٹی سے گریجویشن کیا۔ بعدازاں برلن یونیورسٹی سے علومِ اجتماعیہ
میں ڈاکٹریٹ کیا۔ ۱۹۲۵ء میں جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی سے وابستہ ہوئے اور یہ وابستگی اتنی مضبوط تھی کہ کسی نہ کسی انداز
میں زندگی کے آخری دم تک قائم رہی۔ آزادی کے بعد مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے وائس چانسلر مقرر ہوئے۔ ۱۹۵۷ء میں
صوبہ بہار کے گورنر بنائے گئے۔ مئی ۱۹۶۲ میں ہندوستان کے نائب صدر منتخب کیے گئے۔ مئی ۱۹۶۷ میں ہندوستان کی
صدارت کا منصب سنبھالا۔ ۳ مئی ۱۹۶۹ کو حرکتِ قلب بند ہو جانے سے وفات پائی۔ ڈاکٹر صاحب مرحوم کو جامعہ
ملیہ دہلی میں دفن کیا گیا۔

[۵] یہ مولانا ابوالکلام آزاد کا خط ہے جو مولوی فضل محمد مرحوم کے نام ہے۔

[۶] مولوی عبدالعزیز مرحوم ریاست بہاول پور کے نامور ادیب اور مصنف تھے۔ ان کی تصنیفات میں سے
ایک کتاب کا نام "صبحِ صادق" ہے جس میں ریاست بہاول پور کی مفصل تاریخ بیان کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۱۹۰۰ء میں طبع ہوئی
تھی، اب نایاب ہے، البتہ الفیض لائبریری بہاول پور میں موجود ہے۔ انھوں نے "العزیز" نام کا ایک رسالہ بھی جاری کیا تھا، جس کی
چند کاپیاں الفیض لائبریری میں محفوظ ہیں۔ ان کی تاریخ وفات کا علم نہیں ہو سکا۔

وجانے کی قوت برابر کام کررہی ہے ... کوئی ... کہ ... کے طرف سے اندیشہ لاحق ہو۔ جوں جوں تنبہ کی قوت بڑھتی جائے گی، وساوس کا استیصال کمزور ہوتا جائے گا۔

اصلِ کار اس راہ میں یہ ہے کہ نفسِ امارہ کی قہر وسلطانی سے نجات حاصل ہوجائے، اور نفسِ لوامہ بیدار ہوجائے۔ یہ حالت اگر حاصل ہوگئی ہے تو پھر نفسِ مطمئنہ کا مقام دور نہیں۔

یہ حقیقت کبھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ نزغات و وساوس بالکل معدوم نہیں ہوجا سکتے۔ جو بات مطلوب ہے، وہ ان کا معدوم ہوجانا نہیں ہے، بلکہ ان کے مقابلہ میں تنبہ و تذکر کی قوت کا پیدا ہوجانا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ متقی انسانوں کی یہ علامت بتلائی کہ اِذَا مَسَّهُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوْا فَاِذَا هُمْ مُّبْصِرُوْنَ ؀[ک] (الاعراف) اور غافلوں کا حال یہ ہوا کہ: وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُوْنَ ؀[شہ] (ایضاً)

بہرحال اپنی طلب و سعی میں سرگرم رہیں۔ انشاءاللہ روز بروز اپنے کو بہتر عالم میں پائیں گے۔ والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ،

ابوالکلام کان اللہ لہ

۴۔ مولانا ابوالکلام آزاد کا مکتوب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

جی فی سند[شہ] سلام علیکم خط پہنچا۔ آپ لکھتے ہیں کہ مولوی عبدالعزیز[شہ]

[ک] یہ سورہ اعراف کی آیت نمبر ۲۰۱ ہے۔ پوری آیت کا ترجمہ یہ ہے: جو لوگ متقی ہیں، اگر انھیں شیطان کی وسوسہ اندازی سے کوئی خیال چھو بھی جاتا ہے تو فوراً چونک اٹھتے ہیں، اور پھر (پردۂ غفلت اس طرح ہٹ جاتا ہے گویا) اچانک ان کی آنکھیں کھل گئیں۔

[شہ] یہ سورہ اعراف کی آیت نمبر ۲۰۲ ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے: مگر جو لوگ شیطانوں کے بھائی بند ہیں تو انھیں وہ گمراہی میں کھینچے لیے جاتے ہیں اور پھر اس میں ذرا بھی کمی نہیں کرتے۔

[شہ] یہ خط بھی مولوی فضل محمد مرحوم کے نام ہے۔

صاحب کسی وجہ سے ناراض ہیں اور میں اس بارے میں انھیں لکھوں ۔ مجھے معلوم نہیں آپ میں اور ان میں رنجش کے اسباب کیا ہیں ؟ لیکن بہرحال دو مسلمانوں میں اصل معاملہ صلح و صفائی ہے نہ کہ رنجش و نااتفاقی ۔ آپ میرا یہ خط ان کے پاس بھیج دیجیے ۔ اگر آپ سے کوئی غلطی ہو گئی ہے تو چاہیے آپ اس کا اعتراف کریں اور وہ اسے خوش دلی کے ساتھ معاف کر دیں ۔ مجھے امید ہے کہ وہ ایک مسلمان کی طرف سے ہرگز بلا وجہ اپنا دل مکدر نہ رکھیں گے ۔ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِيْنَ ۝ [۱۱]

فقیر ابو الکلام　　کان اللہ لہ

کلکتہ ۲۴ ۔ اگست ۳۸ ء

جواب کے لیے ٹکٹ کی ضرورت نہ تھی

جواب دینا اخلاقی فرض ہے ۔

---

[۱۱] یہ سورہ اعراف کی آیت نمبر ۱۲۸ کے آخری الفاظ ہیں ۔ ترجمہ یہ ہے : اور انجام کار انھی کے لیے ہے جو متقی ہیں ۔

اسلام اور تعمیرِ شخصیت

میاں عبدالرشید

موجودہ دور میں انسانی شخصیت کو روز بروز اہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ قرآن پاک تعمیرِ شخصیت کے لوازم کو مؤثر اور عام فہم پیرائے میں بیان کرتا ہے اور رسول معصوم کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات (شریعتِ محمدیؐ) تعمیرِ شخصیت کے لیے آسان، مختصر اور جامع پروگرام ہے جس پر چل کر افراد اور اقوام دونوں اپنی اپنی استعداد کے مطابق بلند ترین مقامات حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کتاب میں اسی چیز کو جدید نظریات کی روشنی میں مؤثر اور دلنشین انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات ۳۱۲ قیمت ۲۵ روپے۔

اسلام اور عدل و احسان

مولانا رئیس احمد جعفری

اسلام کے دشمنوں نے بھی باور کرایا اور ناواقف احوال مسلمانوں نے بھی سمجھا ہے کہ اسلام تشدّد کا مذہب ہے، اسلام کا خدا جبّار و قہّار ہے۔ اسلام کے عبادات، معتقدات اور معمولات یکسر "عسر" یعنی سختی پر مبنی ہیں۔ اس تاریخی غلط بیانی کی تردید تاریخی شواہد اور قرآن و حدیث کی روشنی میں بڑے عمدہ پیرایہ میں کی گئی ہے اور ثابت کیا گیا ہے کہ اسلام رحم، عدل، احسان اور محبت کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کا خدا رحمان و رحیم بھی ہے، غفّار و تواب بھی ہے۔ ان حقائق کا ایک مرتبہ مطالعہ کر لینے کے بعد وہ تمام غلط فہمیاں دور ہو جاتی ہیں جو اسلام کے دشمنوں یا دوست نما دشمنوں نے اس کے بارے میں پھیلائی ہیں۔ کتاب میں کوئی دعویٰ بھی بغیر سند اور حوالے کے نہیں کیا گیا۔

صفحات ۳۹۱ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اَیُّ الْعَمَلِ اَحَبُّ اِلَی اللّٰہِ ؟ قَالَ الصَّلٰوۃُ عَلٰی وَقْتِھَا، قَالَ ثُمَّ اَیٌّ ؟ قَالَ ثُمَّ بِرُّ الْوَالِدَیْنِ، قَالَ ثُمَّ اَیٌّ ؟ قَالَ الْجِھَادُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ (صحیح بخاری، کتاب الادب، باب قولہ عزوجل وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْہِ)

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا، اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل کون سا ہے؟ فرمایا، وقت پر نماز پڑھنا۔ عرض کیا کہ پھر کون سا؟ فرمایا پھر ماں باپ کے ساتھ نیکی کا سلوک کرنا۔ عرض کیا پھر؟ فرمایا اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔

اس حدیث میں تین ایسے عمل بیان فرمائے گئے ہیں جو اللہ کے نزدیک نہایت ہی پسندیدہ ہیں۔ ان میں ایک عمل یہ ہے کہ انسان وقت پر نماز ادا کرے۔ نماز اسلام کے پانچ ارکان میں سے ایک رکن ہے اور ایسا رکن ہے کہ جس کی فرضیت قرآن و حدیث میں متعدد مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہے۔ حدیث میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ اسلام اور کفر کے درمیان حدِ فاصل نماز ہے۔ اگر کوئی شخص نماز نہیں پڑھتا تو وہ مسلمان کہلانے کا حق دار نہیں ہے۔ پھر نماز کے کچھ آداب اور فرائض ہیں جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً وقت ہو جائے تو نماز میں تاخیر نہ کرنا، اس میں سستی نہ کرنا، آرام اور اطمینان سے نماز ادا کرنا، قیام اور رکوع و سجود وغیرہ میں اعتدال سے کام لینا اور سب سے بڑی بات یہ کہ باجماعت نماز پڑھنا۔ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ نماز تو پڑھتے ہیں لیکن جن امور کو ملحوظ رکھنا ضروری اور جن باتوں پر عمل کرنا لازم ہے، ان کی پروا نہیں کرتے نہ وقت کا خیال کرتے ہیں اور نہ اعتدال و توازن کا ثبوت دیتے ہیں۔ حدیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں واضح طور سے ارشاد فرمایا گیا ہے کہ نماز بروقت ادا کرنی چاہیے اور اس میں کسی نوع کا تکاسل نہیں ہونا چاہیے۔

نماز فرد اور معاشرے کے قلب و ذہن میں صحت مندانہ تبدیلی پیدا کرتی ہے اور کردار و سیرت کو نئے قالب میں ڈھالتی ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ قرآن مجید میں اس کا ذکر کم و بیش ۶۰ مرتبہ آیا ہے اور ہر جگہ الگ سیاق و اسلوب سے آیا ہے۔ کہیں اوقات نماز کی وضاحت کی گئی ہے، کہیں مقررہ وقت میں اس کو ادا کرنے پر زور دیا گیا ہے، کہیں اس حقیقت کی صراحت فرمائی گئی ہے کہ شب و روز کی پانچ نمازوں میں کون سی نمازیں روحانی برکات و فضائل کے لحاظ سے زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ کہیں نماز کے ظاہری شرائط و آداب کی تفصیل بیان کی گئی ہے اور کہیں اس امر کو آشکارا کیا گیا ہے، جس پر نماز اور دیگر تمام عبادات کی ہر نوع اور شکل کو مرکز توجہ ٹھہرانا ضروری ہے۔ یعنی قرآن مجید نے مختلف الفاظ اور انداز و نہج میں بار بار اس بات پر روشنی ڈالی ہے کہ نماز اللہ کی بندگی اور عبودیت کا بنیادی رکن ہے، اس پر عمل کرنا اور ہر اعتبار سے اس کو تکمیل و ارتقا کے مراحل سے گزارنا ضروری ہے۔

دوسرا عمل جو اللہ کو نہایت پسند اور بدرجۂ غایت محبوب ہے، والدین کے ساتھ نیکی کرنا، ان سے حسن سلوک سے پیش آنا، ان کی خدمت کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دینا اور ان سے عزت و احترام کا برتاؤ کرنا ہے۔ قرآن مجید میں اللہ کی عبادت کے ساتھ ہی ماں باپ سے نیکی اور احسان کا حکم دیا گیا ہے۔

وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ اِحْسَانًا ط (بنی اسرائیل: ۲۴)

اور تمہارے پروردگار نے فیصلہ کر دیا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو اور ماں باپ کے ساتھ ہمیشہ بھلائی کرتے رہو۔

تیسرا عمل جس کی اللہ کے نزدیک بہت بڑی اہمیت ہے اور وہ اس کو نہایت پسند ہے، اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے۔ جہاد ایک عبادت ہے اور اس عبادت کو کسی صورت میں ترک نہیں کرنا چاہیے۔ حالات و مواقع کی مناسبت سے ... جہاد کرنا اور ہر گھڑی عمل پیہم رہنا مسلمان کا فرض ہے۔ جہاد قلم سے بھی ہو سکتا ہے، زبان سے بھی ہو سکتا ہے اور تلوار سے بھی ہو سکتا ہے۔ اس کے لیے حالات کے الگ الگ تقاضے ہیں۔ جیسے حالات ہوں، اس کے مطابق عمل و سعی کی منزلیں طے کرنا اور جدوجہد کے قافلوں کو حرکت میں لانا اور آگے بڑھانا ضروری ہے۔

نقد و نظر

ہمالہ کے اس پار

از : میرزا ادیب

ملنے کا پتا : مکتبہ انجم، چٹان بلڈنگ، ۸۸ میکلوڈ روڈ ۔ لاہور

طباعت، جلد، سرورق عمدہ ۔ صفحات ۱۳۶ ۔ قیمت بیس روپے

میرزا ادیب پاکستان کی ممتاز ادبی شخصیت ہیں ۔ ان کی پوری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گزری، لکھنا پڑھنا اوڑھنا بچھونا اور یہی ان کے شب و روز کا مشغلہ ہے ۔ وہ بہت سی ادبی کتابوں کے مصنف ہیں اور نہایت عمدہ زبان اور اچھوتے اسلوب سے اپنے مافی الضمیر کا اظہار کرتے ہیں ۔ زیر نظر کتاب "ہمالہ کے اس پار" ان کا سفرنامۂ چین ہے ۔ یہ سفر انھوں نے اپنے ایک اور رفیق سفر غلام ربانی آگرو کے ساتھ ۲۳ مئی ۱۹۸۲ سے ۷ جون ۱۹۸۲ تک کیا ۔ یعنی یہ سفر پندرہ دن پر مشتمل تھا ۔ چین اتنا بڑا ملک ہے کہ بقول میرزا ادیب کے "پندرہ دنوں میں تو چین کا ایک شہر بھی اطمینان سے نہیں دیکھا جا سکتا، اور یہ دن ہم نے چین کے پانچ شہروں میں گزارے تھے ۔ اس لیے اس سفرنامے کو چین کی فقط چند جھلکیوں تک ہی محدود سمجھنا چاہیے ۔"

میرزا ادیب جس سفرنامے کو "جھلکیوں" سے تعبیر کرتے ہیں، واقعہ یہ ہے کہ وہ نہایت دلچسپ اور انتہائی دلآویز ہیں ۔

اس سفرنامے کا نام انھوں نے " ہمالہ کے اس پار " کیوں رکھا ؟ اس کی وجہ وہ خود ہی بیان کرتے ہیں ۔" اس سفرنامے کا عنوان موجودہ چین کے ایک لیڈر کی تقریر کے اس حصے سے لیا گیا ہے جس میں انھوں نے اہل پاکستان کو مخاطب کر کے کہا تھا ۔ آپ کو جس وقت بھی ضرورت پیش آئے "ہمالہ کے اس پار" ہمیں آواز دیجیے ۔"

میرزا ادیب نے یہ سفرنامہ عام مروّجہ سفرناموں کے اسلوب سے ہٹ کر ترتیب دیا ہے اور اس کو

دو حصوں میں منقسم کیا ہے۔ حصۂ اوّل بیانیہ انداز میں ڈائری کی صورت میں تحریر کیا گیا ہے، جس کا تعلق ماضی سے نہیں، حال سے ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا کہ یہ ہو چکا، بلکہ یہ کہا کہ ہو رہا ہے۔

حصۂ دوم ان خطوط کی شکل میں ہے جو انھوں نے چین کے مختلف مقامات سے اپنے بیٹے وقار ادیب کے نام لکھے۔ یہ اسلوب اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ چین کی علمی و ادبی شخصیات اور وہاں کی معاشرتی زندگی کے بارے میں اپنے ذاتی تاثرات کو زیادہ وضاحت سے بیان کیا جا سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس مقصد میں وہ کامیاب ہیں۔

میرزا ادیب کا یہ سفرنامۂ چین "ہمالہ کے اس پار" ایک سفرنامہ بھی ہے اور گراں قدر ادبی دستاویز بھی۔ زبان اور اندازِ بیان بہت شان دار ہے۔ پھر اس میں جو معلومات دیے گئے ہیں اور جس نہج سے وہاں کے علمی، ادبی اور معاشرتی حالات کی تصویر کشی کی گئی ہے، وہ ہر لحاظ سے قابلِ قدر ہے۔ ہمارے قارئین کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

جوہرِ تقویم

مرتب : ضیاء الدین لاہوری

ملنے کا پتا : الحقائق، آصف بلاک، علامہ اقبال ٹاؤن۔ لاہور

کاغذ، کتابت، طباعت، سرورق دیدہ زیب ۔ صفحات ۱۲۰ ۔ قیمت پندرہ روپے

جناب ضیاء الدین لاہوری اہلِ علم میں کسی تعارف کے محتاج نہیں ہیں۔ کئی کتابوں کے مصنف اور مرتب ہیں۔ ان کے مضامین بھی اخبارات و رسائل میں شائع ہوتے رہتے ہیں۔ ان کی تازہ کتاب "جوہرِ تقویم" ہے، جو انھوں نے بڑی محنت و جانفشانی اور تحقیق سے مرتب کی ہے۔ اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ یہ عیسوی اور ہجری تقویم کے ساتھ تقویم نبوی پر بھی محیط ہے۔ اس سے پہلے اس سلسلے کی جو کتابیں احاطۂ تحریر میں آئی ہیں، ان میں ہجری سنین کے لیے عیسوی سنین اور اسی حساب سے دن اور تاریخیں متعین کی گئی ہیں، لیکن ضیاء الدین لاہوری نے اس کے برعکس عیسوی تاریخوں سے ہجری تاریخیں معلوم کرنے کے اصول بیان کیے ہیں اور یہ اپنی نوعیت کی پہلی کوشش ہے۔ بلاشبہ یہ کوشش لائقِ تحسین ہے۔

تقویم کی ترتیب بہت مشکل اور تحقیق طلب کام ہے۔ اس کے لیے فاضل مرتب نے جو تگ و دو کی اور جس طرح تفریق اور ضرب و تقسیم کے مراحل طے کیے، وہ ہر شخص کے بس کی بات نہیں۔ اس کتاب

کے مطالعہ سے عیسوی سنین، دن اور تاریخوں کا تعین ہجری سنین، دن اور تاریخوں سے آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے ۔ [illegible] طلبہ کے لیے یہ کتاب بہت مفید ثابت ہوگی۔ وہ اس کو سامنے رکھ کر آسانی سے دونوں (عیسوی اور ہجری) تاریخوں کا تطابق کر سکتے ہیں ۔

(بقیہ تاثرات)

ین اور سلامتی سے زندگی بسر کریں اور دوسروں کو بھی اس کی تلقین کریں ۔ نہ اپنے عمل سے کسی کو تکلیف میں مبتلا کریں ، نہ قول سے کسی کی اذیت رسانی کا باعث بنیں ۔ ذہنی ، قلبی ، روحانی اور جسمانی سکون انسان کا سرمایۂ حیات ہے ۔ جو شخص اس کو ضائع کرنے کے درپے ہے ، وہ انسان دشمنی کا ثبوت بہم پہنچاتا ہے اور انسان دشمنی اسلامی اخلاق اور اسلامی تعلیم کے یکسر منافی ہے ۔ اسلام کے مبلغین کا فرض ہے کہ وہ تحریر و تقریر اور وعظ و تلقین میں ایسا اسلوب اختیار کریں جو مؤثر و دلنشین ہو ، اور جس میں لوگوں کے لیے کشش اور جاذبیت پائی جاتی ہو ۔ ہر موقعے پر سختی اور ہر معاملے میں تشدد کا برتاؤ اسلامی تعلیم سے ہم آہنگ نہیں ۔ علمائے کرام پر بالخصوص یہ فرض عاید ہوتا ہے کہ وہ خود بھی اخلاقِ حسنہ کے قالب میں ڈھل جائیں اور دوسروں کو بھی اس کی تبلیغ کریں ۔

علمی رسائل کے مضامین

صحیفہ، لاہور — دسمبر ۱۹۸۳

اردو ایک ہمہ گیر زبان	بشیر [illegible]
ریاست بہاولپور میں اردو دفتری زبان کی حیثیت سے	محمد رمضان انور
سرکاری ملازمین کی پنشن کے قواعد وضوابط	رانا احمد الدین

برہان، دہلی — نومبر ۱۹۸۳

خواجہ میر درد کے نظریہ وحدت الوجود و وحدت الشہود [illegible]	ڈاکٹر محمد عمر
ایک جواں مرگ گم نام فاضل — رضا حسن علی خاں کاکوروی	مولانا تنویر غفوری کاکوروی
ہندوستان میں عربی زبان کی تعلیم و تدریس کے مسائل	ڈاکٹر نثار احمد فاروقی
گیہونیات اور اس کے حصول کا ذریعہ — ایک جائزہ	ڈاکٹر [illegible]
۱۹۴۲ء کا ایک یادگار سفر	مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی

برہان، دہلی — دسمبر ۱۹۸۳

خواجہ میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود و وحدت الشہود کا جائزہ (مسلسل)	ڈاکٹر محمد عمر
ڈھوا بھارتی یونیورسٹی کے فارسی، عربی اور اردو مخطوطات (مسلسل)	عبدالوہاب بدر بستوی
جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کی نشوونما	ڈاکٹر عبدالحق
۱۹۴۲ء کا ایک یادگار سفر (مسلسل)	مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی

بینات، کراچی — دسمبر ۱۹۸۳

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ	ڈاکٹر محمد رشید فاروقی
مولانا لطف اللہ پشاوری مرحوم	مولانا زرولی خاں
اسلام کا نظریۂ تعلیم اور عہد نبوی میں تعلیمی سرگرمیاں	خواجہ معز الدین فاروقی

ترجمان الحدیث، لاہور — دسمبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
قرآنِ حکیم اور نظریۂ ارتقا	ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل

تعمیرِ انسانیت، لاہور — دسمبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
عالمِ اسلام کو بحران	ڈاکٹر برہان احمد فاروقی
احتسابِ نفس کا اسلامی تصور	ڈاکٹر منیر احمد مغل

جامعہ، دہلی — دسمبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
سامنے آئینہ سا یادیں	شمیم حنفی
آنسو، زرت، یادو تین	محمد حسن عسکری
انگریزی شاعری — سولھویں صدی میں	پروفیسر محمد شریف
مطبع علیمی — مشرقی ہندوستان کا ایک قدیم اردو پریس	سید مقیت حسن
بھگتی تحریک	محمد اسحاق

الحق، اکوڑہ خٹک — نومبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
صحیفے یا اہلِ حق	عبدالقیوم حقانی
اقتدارِ اعلیٰ تصور اور مفہوم	ڈاکٹر محمد شفیق
دہلی کا تازہ سفرنامہ	پروفیسر محمد اسلم

سب رس، کراچی — نومبر ۸۳

مضمون	مصنف
چوتھی پاکستان اہلِ قلم کانفرنس	ڈاکٹر محمد ایوب قادری
ماہ لقا بائی چندا — حیات و شاعری	پروفیسر شفقت رضوی

الفرقان، لکھنؤ — نومبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی خود نوشت سرگزشت کا ایک ورق	
ایک نومسلم کی سبق آموز داستانِ حیات (مسلسل)	مولانا غازی احمد

فکر و نظر، اسلام آباد — نومبر ۱۹۸۳

مضمون	مصنف
علامہ اقبال اور زوال و عروجِ ملتِ اسلامیہ	ڈاکٹر محمد ریاض

حدیث میں تفقہ کا مقام	جناب یوسف طلال علی
اسلامی قانون میں کوڑوں کی سزا	پروفیسر انوار اللہ
اندلس میں تذکرہ نگاری	طفیل ہاشمی

معارف، اعظم گڑھ — نومبر ۱۹۸۳

مستشرقین کی خدمات اور ان کے حدود	سید وحید الدین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور شعر و سخن کی قدردانی (مسلسل)	عبید اللہ کوٹی ندوی
ایک بین الاقوامی سیمینار کے سلسلے میں لندن کی ڈائری (مسلسل)	سید صباح الدین عبد الرحمن

معارف، اعظم گڑھ — دسمبر ۱۹۸۳

مستشرقین کے اعتراضات کی نشر و اشاعت کس طرح ہوتی ہے؟	نذیر حمدان ترجمہ ضیاء الدین اصلاحی
بنگال کی پہلی فارسی تالیف	پروفیسر کلیم سسرامی
ایک بین الاقوامی سیمینار کے سلسلے میں لندن کی ڈائری (مسلسل)	سید صباح الدین عبد الرحمن

میثاق، لاہور — دسمبر ۱۹۸۳

مسلمانوں کا باہمی اتحاد و اتفاق	ڈاکٹر اسرار احمد
شرک اور اقسام شرک (مسلسل)	ڈاکٹر اسرار احمد

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن :
مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن، حدیث، محاورات عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات، تاریخ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے۔ پیرایہ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمت قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول
محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

حیات غالب :
ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ جدید اردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ زیر نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے۔

پہلے یہ کتاب "حکیم فرزانہ" ہی کا ایک حصہ تھی۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے۔ "حکیم فرزانہ" کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

مارچ ۱۹۸۴

المعارف
علمی اسلامی ماہنامہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مجلس ادارت

ماہ نامہ المعارف - قیمت فی کاپی ایک روپیہ پچاس پیسے

سالانہ چندہ ۱۵ روپے - بذریعہ وی پی ۱۶ روپے

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر

S.O.BCD.Edu.G-32/71 مورخہ 10 مئی 1971

جاری کردہ محکمۂ تعلیم حکومت پنجاب

ناشر	مقامِ اشاعت	طابع و مطبع
محمد اشرف ڈار	ادارۂ ثقافت اسلامیہ	ملک محمد عارف
اعزازی معتمد	کلب روڈ ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

جلد ۱۷ | مارچ ۱۹۸۴ | جمادی الاولیٰ ۱۴۰۴ | شمارہ [illegible]

ترتیب

تاثرات

افسوس ہے پروفیسر یوسف سلیم چشتی چند روز بیمار رہ کر ۱۱ فروری ۱۹۸۴ کو لاہور میں انتقال کر گئے۔

انا للہ و انا الیہ راجعون۔

وہ ہندوستان کے صوبہ یو پی کے ضلع بریلی میں پیدا ہوئے - الہ آباد یونیورسٹی سے بی اے آنرز اور فلسفے میں ایم - اے کیا- قیام پاکستان سے کافی عرصہ پیشتر لاہور آ گئے تھے۔ تمام عمر تحقیق و تصنیف میں بسر کی - ایک عرصے تک شعبۂ درس و تدریس سے بھی منسلک رہے - مرے کالج سیالکوٹ اور ایف سی کالج لاہور میں پروفیسر کی اور اشاعتِ اسلام کالج لاہور میں پرنسپل کی حیثیت سے تدریسی خدمات انجام دیں - ایچی سن کالج لاہور کی مسجد میں بیس سال تک نمازِ جمعہ پڑھاتے اور خطبہ دیتے رہے۔

مرحوم بہت سی کتابوں کے شارح اور مصنف تھے - انھوں نے علامہ اقبال کی گیارہ کتابوں کی عام فہم زبان میں شرح سپردِ قلم کی، جن میں پیامِ مشرق، اسرارِ خودی، رموزِ بے خودی، بانگِ درا، بالِ جبریل، ضربِ کلیم، جاوید نامہ اور ارمغانِ حجاز شامل ہیں۔ دیوانِ غالب کی بھی مبسوط شرح لکھی۔ تاریخِ تصوف کے نام سے ایک تحقیقی کتاب تصنیف کی۔ بہت سے مضامین بھی مختلف رسائل و جرائد میں تحریر کیے - ان کی کتابیں علمی حلقوں میں بہت مقبول ہوئیں - اساتذہ اور طلبا سب ان سے استفادہ کرتے ہیں۔

وہ پاکستان کے بزرگ اور ممتاز محققین و مصنفین میں سے تھے۔ تمام عمر شادی نہیں کی، ان کا کام صرف پڑھنا اور لکھنا تھا، اسی میں زندگی بھر مشغول رہے۔ ۸۸ سال کی عمر میں وفات پائی اور علمی لحاظ سے بھرپور زندگی بسر کی۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ عطا فرمائے۔

مولانا محمد شہاب الدین ندوی

اسلامی تہذیب اور تمدنِ جدید کو کیونکر ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے ؟

عصرِ جدید کا اہم ترین مسئلہ

اس وقت دنیا ایک عجیب و غریب قسم کے فکری انتشار اور ذہنی پراگندگی میں مبتلا ہے۔ ایک طرف مسلمان ہیں جو ایک برتر دین اور مکمل تہذیب کے مالک ہونے کے باوجود آج خود انھیں اس بات کا کوئی صحیح احساس و شعور نہیں ہے کہ وہ کتنی عظیم الشان نعمت اور کتنی اہم اور گراں مایہ شے سے متصف ہیں، جو اقوامِ عالم کی صحیح راہنمائی کر کے ان کی کایا پلٹ سکتی ہے۔ ان کی مثال اس وقت بالکل ایسی ہی ہے جیسے کسی کی جھولی میں لعل و یاقوت اور ہیرے جواہرات بھرے ہوئے ہوں، مگر وہ انھیں خزف ریزے سمجھ کر گدائی میں اپنی زندگی بسر کر رہا ہو۔ یا اگر کچھ اللہ کے بندوں کو اپنی دینی و تہذیبی قدر و قیمت کا احساس ہے بھی تو یہ مسئلہ ان کی سمجھ سے باہر کا دکھائی دیتا ہے کہ وہ موجودہ دور کے تہذیبی بحران کو کس طرح حل کریں اور جو طاقتیں ان کے صاف ستھرے تمدن پر بار بار حملے کر رہی ہیں، ان کو کس طرح روکیں ؟ اور دوسری طرف غیر مسلم قومیں ہیں، جو دنیوی آسائش اور سامانِ تمدن کی فراوانی کے باوجود ذہنی و اخلاقی اعتبار سے تہی مایہ ہیں اور کسی برتر تہذیبی نظریے کے نہ ہونے کی وجہ سے کشاں کشاں موت کی وادی سے روز بروز قریب ہوتی جا رہی ہیں۔ عقلا اور دانشور حیران ہیں کہ ان خرابیوں کا حل آخر کیا ہو سکتا ہے جن سے سابقہ اس سے قبل گزشتہ کسی بھی دور میں اتنی ہمہ گیریت کے ساتھ کبھی پیش نہیں آیا۔

یہ کارِ خلافت کا وہ اہم ترین مسئلہ ہے جس کے حل کے بعد ہی کوئی قوم یا ملت صحیح معنی میں اپنے خلیفہ ہونے کا دعویٰ کر سکتی ہے۔ مسلم دانش وروں نے بھی اس سلسلے میں کچھ خامہ فرسائی کی ہے بعد ان کے بعض نظریات اگلے صفحات میں پیش کیے جا رہے ہیں، جن کا حاصل یہ ہے کہ اُمتِ مسلمہ کو

اپنے دین و ایمان پر ثابت قدم رہتے ہوئے محض اپنی تمدنی و اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے جدید علوم اور جدید تمدن کے تمام صالح عناصر کو قبول کر لینا چاہیے، انہی میں ہمارے موجودہ تمام مشکلات کا حل موجود ہے

مگر یہ مسئلہ بہت زیادہ نازک، پیچیدہ اور تفصیلی دلائل کا محتاج ہے، اور جب تک اس سلسلے میں شرعی و عقلی دلائل نہ پیش کیے جائیں خواہ مخواہ بدگمانیاں پیدا ہوں گی۔ لہٰذا سب سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ خود قرآن حکیم اس سلسلے میں ہماری کیا رہنمائی کرتا ہے؟

قرآن اور جدید علم و تمدن

اس مسئلے کے حل کے لیے سب سے پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ "علم جدید" اور "تمدن جدید" بذاتِ خود ہیں کیا اور وہ کس طرح پیدا ہوتے ہیں؟ جب تک یہ اہم اور بنیادی مسئلہ حل نہیں ہوگا الجھی ہوئی ڈور کا سرا نہیں ملے گا اور گم شدہ چابی ہاتھ نہیں آسکے گی۔ پھر اس کے بعد دیگر تمام مسائل آپ سے آپ آسانی سے حل ہو جائیں گے۔

اگر حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ "علم جدید" مظاہرِ کائنات اور اُن کی مشنری میں غور و فکر سے پیدا ہوتا ہے۔ بالفاظِ دیگر مادی اشیا میں تحقیقات و تجربات کی بدولت ظہور پذیر ہوتا ہے، اور "تمدنِ جدید" اور اس کے تمام نقش و نگار دراصل علم جدید ہی کے منطقی نتائج اور اس کے آثار و مظاہر ہیں۔ ہر نیا علم یا ہر نیا انکشاف و اکتشاف ایک نئے تمدن کو جنم دیتا ہے، نئے نقوش پیدا کرتا ہے اور ایک نئے ماحول کی داغ بیل ڈالتا ہے۔ اس حقیقت کو سمجھنے کے لیے حسب ذیل مثالوں پر غور فرمایئے۔

اگر کوئی آپ سے یہ کہے کہ "اس مکان کی چھت پر چڑھ جاؤ" تو آپ اس پر کس طرح چڑھ سکیں گے جب کہ اوپر جانے کا کوئی راستہ موجود نہ ہو؟ ظاہر ہے کہ اس صورت میں آپ اپنی عقل سے کام لیتے ہوئے پہلے ایک سیڑھی تیار کریں گے، پھر اس کے سہارے اوپر پہنچ جائیں گے۔ اسی طرح اگر آپ کسی جزیرے میں رہتے ہوں اور آپ سے کہا جائے کہ تم اس جزیرے کو چھوڑ کر فلاں جزیرے کو چلے جاؤ، مگر دوسرے جزیرے تک پہنچنے کا کوئی ذریعہ موجود نہ ہو تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں عقل و تدبیر سے کام لے کر پہلے ایک کشتی تیار کریں گے، پھر اپنے مقصود کو پائیں گے۔ اب اگر آپ اس حکم کی تعمیل اور اس کی بجا آوری کا تجزیہ فرمائیں تو آپ کو دو چیزیں نظر آئیں گی۔

۱۔ ایک نئے ذریعے یا سہارے کی تلاش و جستجو میں آپ کی سرگرمی اور دماغ کو متحرک کرنے کا عمل، اس کو آپ چاہے اپنا غور و فکر کہہ لیجیے یا اپنے تجربات و مشاہدات کو یکجا کرکے کوئی راہِ عمل تلاش کرنا اور اس کا خاکہ بنانا۔

۲۔ آپ کی قوتِ فکر اور قوتِ دماغی کے مطابق عملاً ظہور پذیر ہونے والے نتائج، یا ذہنی خاکے کے محسوس مادی آثار و مظاہر۔

آسان الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ پہلی نظر جو کہ فکر و نظر سے تعلق رکھتی ہے علم کہلاتی ہے اور دوسری چیز جو عملی منظر ہوتی ہے وہ صنعت یا تمدن۔ اس طرح مختلف مسایل و مشکلات کے حل کی راہ میں نئے نئے علوم اور نئے نئے تمدن جنم لیتے ہیں۔ پھر جیسے جیسے تحقیقات و تجربات بڑھتے جائیں گے مختلف آلات و اوزار، ذرائع و وسائل اور نئے نئے کل پرزوں کا سلسلہ چل پڑے گا اس طرح نئی نئی اور بہتر سے بہتر صنعتیں جنم لیتی رہیں گی اور تمدن بھی آہستہ آہستہ ایک منزل سے دوسری منزل کی طرف رواں دواں نظر آئے گا۔ اس لحاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ تمدنِ جدید اصل میں علم جدید ہی کی پیداوار ہے۔

اس اصول کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب چند قرآنی آیات میں غور فرمایئے تو یہ حقیقت پوری طرح کھل کر سامنے آجائے گی کہ علم جدید اور تمدنِ جدید کا داعیِ اوّل قرآنِ مجید ہے، جس نے ایک حیثیت سے مظاہرِ کائنات میں غور و فکر کرکے وجودِ باری کے دلائل اخذ کرنے پر زور دیا تو دوسری طرف مختلف علوم اور مسائل میں خوض کرکے مختلف صنعتوں (INDUSTRIES) کو وجود میں لانے کی طرف توجہ مبذول کرائی۔ چنانچہ وہ پوری صراحت کے ساتھ کہتا ہے:

هُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَّ تَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا ؕ (النحل : ۱۴)

وہی ہے جس نے سمندر کو تمھارے لیے مسخر کر دیا تاکہ اس سے تم تازہ گوشت کھاؤ اور زیور (موتیوں کی شکل میں) نکالو، جس کو تم پہنتے ہو۔

سمندر کو مسخر کرنے کا مطلب اس میں ودیعت شدہ فوائد سے استفادے کے لیے اس کو پوری طرح رام کر دینا ہے، اور یہ مقصد بغیر کشتی سازی اور کشتیوں میں سفر کے حل نہیں ہو سکتا۔

سمندر سے تازہ گوشت یعنی مچھلیاں حاصل کرنا بھی اس پر موقوف ہے کہ سفر کے لیے کشتیاں بھی تیار کی جائیں اور مچھلیاں پکڑنے کے لیے جال اور دیگر اوزار بھی بنائے جائیں۔ اسی طرح سمندر سے موتی نکالنے کے لیے غوطہ خوری کی تربیت اور اس کے آلات و اوزار کی تیاری ضروری ہے۔ اس طرح محض ان دو فوائد کے حصول کے لیے کئی صنعتوں کا آغاز ہوتا ہے اور بہت سے فنی (TECHNICAL) معلومات و تجربات کی ضرورت پڑتی ہے۔ یہی فنی معلومات فنی علوم یعنی صنعتی علوم کی بھی بنیاد ہیں۔ حسب ذیل عظیم الشان آیت کریمہ میں غور فرمایے تو آپ کو اس قسم کے بے شمار علوم اور بہت سی صنعتوں کی طرف رہنمائی ملے گی۔

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ۝ (البقرہ: ۱۶۴)

زمین اور آسمانوں کی تخلیق میں، دن رات کے ہیر پھیر میں، اور اُن کشتیوں (اور جہازوں) میں جو سمندر میں لوگوں کے نفع بخش سامان کو لے کر چلتے ہیں، اور اس پانی میں جس کو اللہ نے بلندی سے اتارا اور اس کے ذریعے زمین کو زندگی بخشی جب کہ وہ مردہ تھی، پھر اس میں قسم قسم کے جان دار پھیلا دیے، اور ہواؤں کے ادل بدل میں، اور اس بادل میں جو زمین اور آسمان کے درمیان مسخر رہتا ہے۔ (ان تمام مظاہر میں) عقل مندوں کے لیے یقیناً (بہت سی) نشانیاں موجود ہیں۔

ان آیات کریمہ کا اولین مقصد جیسا کہ پہلی نظروں سے واضح ہو رہا ہے وجود باری اور اس کی صفات عالیہ کا اثبات نیز اثبات قیامت کے سلسلے میں سائنٹفک شواہد پیش کرنا اور شرک و مادیت اور دیگر فکری لغزشوں کی تردید کرنا ہے۔ اس کو ہم علم نظری کہہ سکتے ہیں۔ مگر یہاں ضمناً اس علم سے اس کے عملی فوائد بھی مقصود ہیں، اور جیسا کہ شیخ طنطاوی جوہری نے لکھا ہے، اس موقع پر بہت سے تمدنی فوائد کا اثبات ہو رہا ہے۔

"لقوم یعقلون" (وہ لوگ جو عقل سے کام لیتے ہیں) کی سند ان لوگوں کو عطا کی گئی ہے جو زمین اور آسمانوں (اجرام سماوی) کی تخلیق پر غور و فکر کرتے ہیں، رات دن کے ہیر پھیر کے اسرار معلوم کرتے ہیں، کشتیوں، جہازوں اور سامان تجارت کے فوائد پر نظر ڈالتے ہیں، بارش کے عجائب، نباتات کے مظاہر

چوپایوں کی خلقت اور ان کے اسرار و عجائب معلوم کرتے ہیں۔ ہواؤں کے ضوابط اور ان کی قسموں (جیسے پُروا ہوائیں، پچھوا ہوائیں، سمندری ہوائیں اور تجارتی ہوائیں وغیرہ) کا علم حاصل کرتے ہیں، اور یہ جاننے کی کوشش کرتے ہیں کہ بادل آسمان میں کس طرح جمع ہوتا ہے، (اور وہ کہاں سے آتا ہے) اور بارش کیسے اور کس طرح ہوتی ہے؟ اور اس میں سورج کی کارفرمائی کیا ہے؟ اور بارش پر کیا کیا اثرات ڈالتی ہے؟ غرض ان تمام چیزوں کی حقیقت و ماہیت اور ان کے اسرار و فوائد کے جاننے اور ان میں غور و فکر کرنے والوں کو اس موقع پر "صاحبِ عقل" قرار دیا گیا ہے۔

ان آیات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلکیات، بارش، ہوا، بادل، ندی نہریں، معدنیات اور دیگر تمام طبیعی و صنعتی علوم کی تحصیل ضروری ہے۔ غور فرمایئے تو پتا چلے گا کہ یہاں جن کشتیوں (اور ان میں ہر قسم کے جہاز بھی شامل ہو سکتے ہیں) کا ذکر کیا گیا ہے، (وہ زمانۂ قدیم میں جس طرح لوہے اور لکڑی وغیرہ کے محتاج تھے، اسی طرح آج وہ) لوہا، کوئلہ اور بجلی کے محتاج ہیں۔ اسی طرح جہازوں کے لیے سامان کی ضرورت ہے، جس کو وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ پہنچائیں۔ (اور یہی چیز علم تجارت (COMMERCE) کی بنیاد بھی ہے)۔ غرض اس آیتِ کریمہ میں تمام علوم و فنون کی طرف اشارہ کر دیا گیا ہے۔[1]

اس آیتِ کریمہ میں ان کے علاوہ بھی دیگر بہت سے علوم و فنون اور صنعتوں کا اثبات ہو سکتا ہے۔ مثلاً اجرامِ سماوی کے مشاہدے کے لیے رصدگاہوں (OBSERVATORIES) اور ان کے ساز و سامان کی تیاری، جن میں دوربینیں وغیرہ بھی شامل ہیں، جہاز سازی کے کارخانے اور ان کے ساز و سامان کی تیاری، نیز ان صنعتوں میں استعمال ہونے والے خام مال کی فراہمی، کان کنی کا علم اور اس سے متعلق صنعتیں، جن کے ذریعے لوہا، کوئلہ اور پٹرول وغیرہ کی فراہمی عمل میں آتی ہے، جہاز رانی کا علم اور اس کی تربیت، برق و بھاپ کا علم اور ان کی صنعتیں جن کے ذریعے موجودہ جہاز چلتے ہیں۔ (بلکہ اب تو ایٹمی جہاز بھی چلنے لگے ہیں)۔ اسی طرح عالم حیوانات و نباتات اور دیگر مظاہرِ فطرت کے تفصیلی مطالعے کے لیے بہت سے ساز و سامان اور آلات و اوزار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس طرح یہ آیتِ کریمہ علاوہ بے شمار صنعتی اور ٹکنالوجیکل علوم و فنون کے حسب ذیل خالص سائنسی علوم کی بھی بنیاد اور ان کا ماخذ ہے:

---

[1] ملاحظہ ہو کتاب "القرآن والعلوم العصریہ" ص ۲۵-۲۶، مصر ۱۳۷۱ھ۔

۱۔ علم تخلیق کائنات —— COSMOLOGY
۲۔ فلکیات —— ASTRONOMY
۳۔ فلکی طبیعیات —— ASTROPHYSICS
۴۔ موسمیات —— METEOROLOGY
۵۔ ارضیات —— GEOLOGY
۶۔ ارضی طبیعیات —— GEOPHYSICS
۷۔ علم جغرافیہ —— GEOGRAPHY
۸۔ علم معدنیات —— MINERALOGY
۹۔ طبیعیات —— PHYSICS
۱۰۔ کیمیا —— CHEMISTRY
۱۱۔ حیاتیات —— BIOLOGY

یہ استنباط میرے ناقص علم کے مطابق ہے۔ ورنہ اس عظیم الشان اور جامع آیت کریمہ سے اور بھی بہت سے علوم کا استنباط کیا جا سکتا ہے۔ اس آیتِ کریمہ کی صحیح عظمت بیان کرنا اور اس کے تمام علوم و معارف کا احاطہ کرنا انسانی طاقت سے باہر ہے۔ مگر جتنے بھی علوم و مسائل اور اسباق و بصائر مستنبط کیے جائیں گے وہ سب علم اسما ہی کے دائرے میں ہوں گے۔ اور یہ آیت کریمہ ایک حیثیت سے نظری سائنس کی بھی بنیاد ہے اور عملی سائنس کی طرف رہنمائی حسب ذیل آیات کے ذریعے کی گئی ہے:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْاَنْهٰرَ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَآىٕبَیْنِ ۚ وَسَخَّرَ لَكُمُ الَّیْلَ وَالنَّهَارَ ۚ وَاٰتٰىكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَاَلْتُمُوْهُ ؕ وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا ؕ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَظَلُوْمٌ كَفَّارٌ ۠ (ابراہیم: ۳۲ - ۳۴)

اللہ وہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور بلندی سے پانی برسایا۔ پھر اس پانی سے تمھاری معذی (کی خاطر (طرح طرح کے) میوے نکالے، اور کشتیوں کو تمھارے قابو میں کیا تاکہ وہ سمندر میں اس کے حکم سے

[چ]لتی رہیں (تاکہ تم جہاں چاہو بآسانی سفر کرسکو) اور دریاؤں کو تمہارے لیے مسخر کیا (کہ حسبِ منشا ان پر بند باندھو [ا]ور ان کا رخ موڑ لو) اور تمہارے لیے آفتاب و ماہتاب کو مسخر کیا (کہ ان کی توانائیوں سے تم حسبِ خاطر مستفید [ہ]وسکو) اور تمہارے لیے دن اور رات کو کام میں لگایا (تاکہ تمہارے کام کرنے اور راحت پانے کے اوقات [م]تعین ہوسکیں) اور اس نے (اس طرح) تمہارے (تمام فطری) مطالبات پورے کردیے[۲] اگر تم اللہ کی نعمتوں کو شمار کرنا بھی چاہو تو نہ کرسکو گے[۳] انسان بڑا ہی ستم گار اور ناشکرا ہے۔ (جو ان نعمتوں سے مستفید ہونے کے باوجود خدا کا انکار کر بیٹھتا ہے)۔

اوپر کی آیات (سورۂ نحل اور سورۂ بقرہ والی) میں جو باتیں علمی اور نظری حیثیت سے بیان کی گئی تھیں ان کو یہاں پر اسلوب بدل کر عملی حیثیت سے پیش کیا جارہا ہے، ان کی افادیت بیان کی جارہی ہے اور نوعِ انسانی پر بطور احسان جتایا جارہا ہے کہ یہ سارے مظاہر اور ان کے یہ سارے فوائد اللہ کی ربوبیت کے اظہار اور اس کی رحمانیت کے مظہر کے طور پر ہیں[۴]

---

[۲] اللہ تعالیٰ نے انسانی فطرت اور اس کے تقاضوں کے مطابق اس کائناتِ ارضی میں ان کی ضروریات کا سارا سامان رکھ دیا ہے اور اس کی راحتوں اور آسائشوں کا پورا پورا خیال رکھا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نوعِ انسانی پر بہت زیادہ مہربان اور مشفق ہے۔ وہ ظالم یا جابر یا انسان کی فطرت اور اس کے تقاضوں کو کچلنے والا نہیں۔

[۳] ان نعمتوں سے فائدہ اٹھانے ہی کا نام علم جدید اور تمدنِ جدید کی ترقی کہلاتا ہے۔ لہٰذا خدا کی نعمتوں سے فائدہ اٹھانا غیر فطری یا غیر عقلی یا غیر اسلامی نہیں ہے۔ کیونکہ دنیا کی تمام نعمتیں اللہ تعالیٰ نے انسان ہی کے لیے پیدا کی ہیں۔ ہاں البتہ انسان کا خدا سے بغاوت کرنا اور اس کے خلاف سرکشانہ رویہ اختیار کرنا ضرور غیر اسلامی اور اللہ کے نزدیک قابلِ تعزیر جرم ہے جس کی وہ قیامت کے دن سزا دے گا ـــــ انسان کو چونکہ اس مظاہر سے مستفید ہونے کی راہ میں سخت محنت اور جدوجہد کرنی پڑتی ہے اس لیے وہ یہ سمجھنے لگتا ہے کہ یہ سب کچھ محض اس کے زورِ بازو کا نتیجہ ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ ساری نعمتیں انسان کے لیے پہلے ہی سے ان مظاہر کے باطن میں ودیعت کردی تھیں اور یہ ضابطہ بھی بنادیا تھا کہ جو کوئی اس راہ میں جدوجہد کرے گا وہ ان نعمتوں کو پالے گا۔ لیس للانسان الا ما سعی۔ لہٰذا انسان کو اپنی کامیابی پر مغرور و متکبر نہیں ہوجانا چاہیے بلکہ اسے خدائے رحمان کا شکر گزار ہونا چاہیے جس نے اس کائنات میں منظم و منضبط طلبہ ضوابط قائم کرکے اس کے لیے ان نعمتوں کے حصول کو ممکن بنایا۔

ان آیات میں بنیادی اور اصولی طور پر تین قسم کی نعمتوں کا تذکرہ کیا گیا ہے: (۱) برّی (۲) بحری (۳) سماوائی - ان تینوں کی مختصر سی تشریح حسب ذیل ہے:

۱- برّی نعمتوں میں خصوصیت کے ساتھ زمین کی پیداوار کے لیے نہروں اور دریاؤں کے ذریعے آب پاشی کا طریقہ سمجھایا گیا ہے کہ اس طریقے کو اپنا کر نیز اپنی عقل و تجربے کے ذریعے اور نئے نئے آلات و وسائل کا استعمال کر کے زرعی پیداوار میں ترقی کی جا سکتی ہے اور اس طرح زمین کی نعمتوں سے تمتع کیا جا سکتا ہے۔ مگر اس کے لیے علم جغرافیہ، علم زراعت اور آب رسانی کے طریقوں سے واقفیت ضروری ہے۔ (ان موضوعات پر بکثرت لٹریچر وجود میں آچکا ہے)۔

۲- بحری فوائد اور نعمتیں: یہ زرعی پیداوار اور دیگر سامانِ تمدن کو دنیا کے ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچا کر حاصل کرنے کا بھی ایک ذریعہ ہے۔ اور اس راہ میں سمندری سفر، سمندری راستوں اور سمندری تجارت کے اصولوں سے واقفیت ضروری ہے جو کسی قوم یا ملت کی ترقی و خوش حالی اور اس کی سربلندی کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کے بغیر کوئی قوم ترقی یافتہ قوم نہیں

بھی حقیقی خلیفہ ہونے کی حیثیت سے داخل و شامل ہیں۔ بلکہ ایک حیثیت سے یہ خطاب دراصل انہی سے ہے۔ بہرحال اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ساری نعمتیں اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے پیدا کی ہیں لہٰذا ہم ان سے ایک "شجرِ ممنوعہ" کی طرح محروم کیوں رہیں؟ غور فرمایئے اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی ہمارے لیے برسایا ہے، زمین سے اناج ہمارے لیے اگایا ہے، سمندروں میں کشتیوں اور جہازوں کو ہمارے لیے مسخر کیا ہے، نہروں اور دریاؤں کو ہمارے لیے کام میں لگایا ہے، آفتاب و ماہتاب ہمارے لیے مسخر ہیں اور دن رات ہمارے ہی مفاد کی غرض سے محو سفر ہیں، غرض ساری کائنات ہمارے لیے رام کر دی گئی ہے تو پھر ہم کس خطا اور کس جرم میں ان خدائی نعمتوں سے لطف اندوز ہونے سے محروم رہ جائیں؟ ان آیات کا منشا و مقصد یہ ہے کہ اہل اسلام صحیح معنی میں خدا کے بندے بن کر ان تمام لذتوں اور آسائشوں سے ضرور مستفید ہوں۔ مگر اس کے لیے خود آگے بڑھ کر انھیں اس میدان میں محنت کرنی پڑے گی اور ان تمام علوم و فنون میں (جن کا تذکرہ اوپر کیا گیا ہے) دسترس حاصل کر کے انھیں ایک غیور، محنتی، خود دار، عزت مند اور مثالی ملت کی طرح زندگی کے میدان میں آگے بڑھنا پڑے گا۔ دوسروں کا دست نگر اور غلام بن کر زندگی کی لذتوں کا خواب دیکھنے والوں سے بڑھ کر نادان اور کون ہو سکتا ہے۔ یہی ان آیاتِ کریمہ کا تقاضا اور منشائے خداوندی ہے۔

بن سکتی اور زندگی کی حقیقی لذتوں سے کبھی آشنا نہیں ہو سکتی۔ آج تمدن کی ترقی کا سارا دارومدار سمندری تجارت اور جہازوں کی نقل وحرکت پر موقوف ہے، اور کسی قوم کے ترقی یافتہ ہونے کی دلیل یہ سمجھی جاتی ہے کہ دنیا کے سمندروں اور پانیوں پر اس قوم کا کتنا قبضہ ہو چکا ہے۔ محض تجارتی نقطۂ نظر ہی سے نہیں بلکہ آج کل تو سمندروں میں جنگی اور عسکری جہاز — برق وبھاپ اور ایٹمی طاقت سے چلنے والے — نہایت درجہ ہیبت ناک انداز میں دندناتے اور غیر ترقی یافتہ قوموں میں اپنے غلبے واستیلا کی دھاک بٹھاتے پھر رہے ہیں۔ اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ سمندری تسخیر کے لیے جہاز سازی، جہاز رانی اور دیگر متعلقہ سائنسی وصنعتی علوم وفنون میں کمال حاصل کرنا ضروری ہے۔ اور یہ چیز آج "سمندری نعمتوں" کے حصول سے زیادہ خود اپنی حفاظت ومدافعت کے لیے بھی ضروری ہے۔ ورنہ کوئی قوم ان بیرونی خطرات کا مقابلہ نہیں کر سکے گی جو سمندر کی راہ سے آنے والے ہوں۔

۴۔ سماواتی فوائد اور نعمتیں : زمین کی پیداوار میں سماواتی اثرات کا اگرچہ براہ راست اور بالواسطہ تعلق ضرور پایا جاتا ہے، مثلاً بارش اور نباتات کے نشوونما میں سورج اور اس کے اثرات کی کارفرمائی۔ مگر اس سے براہ راست فائدہ اٹھانے کی ایک مثال "شمسی توانائی" (SOLAR ENERGY) کا استعمال ہے، جو سائنس کی ترقی کی بدولت موجودہ دور ہی میں ممکن ہو سکا ہے۔ اس طرح زمانۂ مستقبل میں ان سماواتی کروں سے جتنے بھی فوائد حاصل کیے جائیں گے وہ سب اس کلیے میں داخل ہو جائیں گے[۵]۔ ظاہر ہے کہ اس کے لیے بھی جدید علوم سے واقفیت اور ان میں دسترس ضروری ہے۔

---

[۵] لیکن اس موقع پر ایک غلط فہمی کا ازالہ بھی ضروری ہے۔ وہ یہ کہ ان سماواتی کروں سے استفادے کے لیے سماوات یا اجرام سماوی کا سفر کرنا ضروری نہیں ہے اور اس سے موجودہ خلائی پروازوں کی صحت یا استحباب پر دو وجوہات کی بنا پر استدلال نہیں کیا جا سکتا۔ ایک تو یہ کہ انسان صرف ہماری زمین پر خلیفہ ہے اور اس کو اجرام سماوی کی خلافت سونپی نہیں گئی۔ جیسا کہ "انی جاعل فی الارض خلیفہ" کے الفاظ صراحت کر رہے ہیں، اور دیگر مقامات میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ دوسری بات یہ کہ آج خلا کا سفر نوع انسانی کے مفاد کی خاطر نہیں بلکہ جنگی وعسکری اغراض ومقاصد کے تحت عمل میں آ رہا ہے، جو عالم انسانی کے خلاف ایک گھناؤنی سازش ہے۔ اس موضوع پر تفصیلی بحث مدلل طور پر میں نے اپنی ایک کتاب میں کی ہے۔

اس بحث سے بخوبی ظاہر ہو گیا کہ اسلام ہی وہ واحد مذہب ہے جو علومِ جدیدہ اور تمدنِ جدید کی داغ بیل ڈالنے والا اور نوعِ انسانی کو صحیح نظریۂ علم اور صحیح نظریۂ کائنات عطا کرنے والا ہے۔ جس طرح کہ یہ حقیقت بھی پوری طرح عیاں ہو گئی قرآن عظیم ہی دنیا کا وہ پہلا اور آخری صحیفہ ہے جس نے سب سے پہلے نظری (THEORETICAL) اور عملی (PRACTICAL) دونوں سائنسوں کی طرف توجہ دلا کر نوعِ انسانی کو مظاہرِ فطرت کی تسخیر پر آمادہ کیا۔ اس کی اس انوکھی اور حیرت انگیز دعوت کے باعث قرونِ وسطیٰ میں علوم و فنون کی ترقی ہوئی جس کے نتیجے میں یورپ کی نشأۃِ ثانیہ عمل میں آئی اور آج یہ ترقی اپنی انتہائی منزلیں طے کر رہی ہے۔

جیسا کہ عرض کیا گیا، تمدنِ جدید دراصل علومِ جدیدہ ہی کے اثرات اور ثمرات کا نام اور ان کی ترقیوں کا لازمی اور منطقی نتیجہ ہوتا ہے، جو ہر دور میں بدلتا اور تغیرات سے دوچار ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا تمدن یا تمدنِ جدید بذاتِ خود کوئی بری چیز نہیں ہے۔ بلکہ اصل میں اس کے غیر صالح اور خدا سے باغیانہ رجحانات برے اور مُضر ہیں۔ مگر اس سے اتنی بات تو صاف ہو جانی چاہیے کہ اسلام علومِ جدیدہ یا تمدنِ جدید کو مطلق طور پر غلط نہیں قرار دیتا، کیونکہ یہ سب کچھ اس کے بالواسطہ یا بلاواسطہ پیدا کیے ہوئے آثار و مظاہر ہیں۔ لہٰذا علمِ جدید اور تمدنِ جدید کے نام سے گھبرانے اور خوف کھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ اصولی اعتبار سے اپنے گھر کی چیزیں ہیں۔ نیز اس بحث سے اس غلط نظریے کا بھی خود بخود خاتمہ ہو جاتا ہے کہ اسلام انسان کو تمدنی ترقیوں سے روکتا اور اس پر پابندیاں عائد کرتا ہے، یا وہ تمدن کو اچھی نظر سے نہیں دیکھتا، یا وہ تمدن کو خلافِ مذہب سمجھتا ہے، وغیرہ وغیرہ

اسلام اور اصولِ تمدن

عصرِ جدید میں وہی مذہب کامیاب ہو سکتا ہے جو تمدن کے بارے میں صحیح اور حقیقت پسندانہ نظریات رکھتا ہو اور اس کے دامن میں موجودہ تمام تہذیبی و اخلاقی مفاسد کو دور کرنے کا تشفی بخش سامان موجود ہو۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اس وقت زندگی کے میدان میں اسلام ہی ایک ایسا مکمل اور عالمگیر مذہب نظر آتا ہے جو ان مسائل کو حل کر کے نوعِ انسانی کی کامل رہنمائی کر سکتا ہے، اور اس سلسلے میں بنیادی مسائل صرف دو ہیں:

۱۔ تمدن کے بارے میں اسلام کا نظریہ کیا ہے؟

۲۔ اسلام موجودہ تہذیبی بحران کا علاج کیا تجویز کرتا ہے ؟

گزشتہ سطور سے تمدن کے بارے میں اسلام کا نظریہ بخوبی واضح ہو گیا اور یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو گئی کہ اسلام نوعِ انسانی کو تمدنی ترقیوں سے روکتا نہیں بلکہ مختلف طریقوں سے اس کی ہمت افزائی کرتا ہے اور اس میدان میں اس کو آگے بڑھاتا ہے ۔ وہ اس پوری کائنات اور اس کے تمام مظاہر کو اللہ تعالیٰ کا عطیہ اور اس کی نعمت ہونے کا تصور دلاتے ہوئے اسے خالق ارض و سماء کی شکر گزاری اور احسان شناسی پر ابھارتا ہے ۔ وہ جس چیز کو معیوب اور قابل مذمت سمجھتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے احسانات کو فراموش اور اس کے خالق و مالک اور رب و رزّاق ہونے کا انکار کر کے اپنی من مانی اور لاقانونیت کا مظاہرہ کیا جائے ۔ کیونکہ انسان اس دنیا میں بالکل آزاد نہیں ہے ۔ بلکہ وہ شہنشاہ عالم (جل جلالہ) کی فرمان روائی اور اس کی حدود مملکت میں رہنے والا ایک تابع فرمان فرد ہے ، اور اس پر اُن تمام قوانین کی پابندی لازمی ہے جو اس پر اس کے خالق و مالک نے عائد کر رکھے ہیں ، جس طرح کہ اس کو کسی ملک کا ایک شہری ہونے کی حیثیت سے اس ملک کے قوانین کی پابندی ضروری ہوتی ہے ۔ مگر انسانی قوانین اور خدائی قوانین میں بہت فرق ہے ۔ انسانی قوانین عموماً ظالمانہ اور خود غرضانہ ہوتے ہیں جو ایک طبقے کی دوسرے طبقے کو لوٹ کھسوٹ کی خاطر بنائے جاتے ہیں ، اور یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ انسانی قانون میں ـــ خواہ وہ بظاہر کتنا ہی عادلانہ کیوں نہ نظر آئے ـــ خود غرضی کی جھلکیاں نہ پائی جائیں ۔ کیونکہ انسانی فطرت بذاتِ خود خود غرضانہ قسم کی واقع ہوئی ہے ۔ لہٰذا وہ سب کے ساتھ عدل و مساوات کا برتاؤ اور یکساں سلوک کر ہی نہیں سکتا[1]

اس کے برعکس چونکہ اللہ تعالیٰ طبیعی عوارض نہیں رکھتا ، اس لیے وہ ہر قسم کی خود غرضی اور خود غرضانہ جذبات و خواہشات سے یکسر پاک ہے (سُبْحَانَہٗ وَتَعَالٰی) اور اس بنا پر اس کو کس قسم

---

[1] اس کا نظارہ ہمیں موجودہ مختلف ممالک کے قوانین میں نظر آتا ہے کہ وہ اپنی ماتحت قوموں اور اقلیتوں کو دبانے اور ان پر مزید زیادتی کرنے کی خاطر طرح طرح کے دستور و قوانین نافذ کرتے رہتے ہیں ۔ کس طرح ان پر مظالم ڈھاتے رہتے ہیں اسی طرح کسی ملک میں گوروں کے لیے الگ قانون بنتا ہے تو کالوں کے لیے الگ ۔ گویا وہ دوسری دنیا کی مخلوق ہیں ۔ ظاہر ہے کہ یہ رجحان انسانی تمدن و اجتماع کے لیے سخت مضر ثابت ہے ۔

کی دینوی غرض وغایت یا دینوی چیزوں کی حاجت ہی نہیں ہے۔ (غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ) لہذا اس کے تمام قوانین سراسر مشفقانہ، متوازن، عادلانہ اور تمام بنی آدم کے لیے یکساں طور پر قابلِ عمل ہیں۔ بلکہ خدائی قوانین ـــــ جو ابدی، دائمی اور غیر متغیر ہوتے ہیں ـــــ اس بنا پر ہوتے ہیں کہ ان کے فیصلے انسانی خود غرضی، جبر و استحصال اور لوٹ کھسوٹ کو روکا جا سکے اور انسانی معاشرے میں ظلم و زیادتی کا خاتمہ اور عدل و مساوات کا دور دورہ ہو تاکہ تمام بنی آدم آپس میں بھائی بھائی کی طرح پُر امن بقائے باہم کے اصول کے مطابق زندگی گزار سکیں۔ لہذا اسلام جہاں ایک طرف تمدنی و اجتماعی نقطۂ نظر سے آزادی دیتا ہے تاکہ لوگوں کی اُمنگیں اور ان کے ولولے ٹھنڈے نہ پڑ جائیں تو دوسری طرف چند شرعی اخلاقی حدود و قیود بھی عائد کرتا ہے تاکہ معاشرتی و اجتماعی زندگی پُر امن رہے اور تمام افرادِ انسانی ایک دوسرے کے حقوق کا پاس و لحاظ کریں۔

اس لحاظ سے اسلام اونچ نیچ سے بالکل الگ ایک متوازن مذہب ہے جو دین و دنیا کا ایک جامع اور بہترین تصور رکھتا ہے۔ دیگر مذاہب کی طرح وہ ترکِ دنیا اور عزلت وگوشہ نشینی کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ کارزارِ حیات کو گرم کرنے اور تمدنی ہنگامہ آرائیوں میں کود پڑنے کی دعوت دیتا ہے۔ یہ وہ مثبت اندازِ فکر اور متوازن طریقۂ تعلیم ہے جس کا تصور ہمیں دنیا کے دیگر کسی بھی مذہب میں نہیں ملتا۔

چنانچہ علامہ شبلی نعمانی (۱۸۰۷ - ۱۹۱۴ء) نے اپنی کتاب "الکلام" میں "ترقی تمدن کے وہ اصول جو دینِ اسلام میں پائے جاتے ہیں۔" کے زیرِ عنوان جن نکات سے بحث کر کے انھیں قرآنی دلائل سے مزین کیا ہے، ان میں سے پہلے دو نکات کا خلاصہ یہاں پیش کیا جاتا ہے، جن کا تعلق زیرِ بحث موضوع سے ہے۔

"ہمارا دعویٰ صرف یہ نہیں ہے کہ اسلام تمدن کے موافق ہے، بلکہ ہمارا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہ تمدن کو ترقی دینے والا ہے اور اس حد تک پہنچانے والا ہے جو تمدن کا آخری درجہ ہے ـــــ انسان کی تمام ترقیوں کی پہلی بنیاد یہ ہے کہ وہ یہ خیال کرے کہ وہ اعلیٰ ترین مخلوقات ہے اور تمام کائنات میں جو کچھ ہے وہ اسی لیے ہے کہ انسان اس سے تمتع اٹھائے۔ سب سے پہلے قرآن مجید نے اس اصول کی تعلیم کی:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ۝ (تین ، ۴)

ہم نے انسان کی بناوٹ بہتر سے بہتر بنائی۔

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ (جاثیہ ، ۱۳)

تمام آسمان و زمین کی چیزوں کو تمہارے لیے مسخر کیا۔

انسان کی تمام ترقیوں کی بنیاد یہ ہے کہ اس کو یہ یقین ہو کہ اس کے خیر و شر، ترقی اور تنزل عروج اور زوال کا مدار تمام تر اس کی سعی و کوشش پر ہے، اور دنیا اور دین کی تمام کامیابیاں محض اس کی کوشش پر موقوف ہیں۔ قرآنِ مجید نے اس اصول کو نہایت توضیح اور تاکید کے ساتھ بیان کیا:

أَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ (النجم : ۳۹)

انسان کے لیے اتنا ہی ہے جتنی اس کی کوشش ہے۔

لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ (البقرہ : ۲۸۶)

انسان کے نفس کو جو فائدہ پہنچتا ہے اس کی کمائی کی بدولت ہے، اور جو نقصان پہنچتا ہے اس کی کرتوت کی بدولت۔

وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا (الانعام ، ۱۶۴)

اور جو کوئی بُرا کام کرتا ہے تو اس کا وبال اسی پر پڑتا ہے۔

أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّىٰ هَٰذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ (آل عمران : ۱۶۵)

کیا جب ایسا ہوگا کہ تم پر کوئی مصیبت پڑے کہ جس کے دوچند تم پہلے پہونچا چکے ہو تو تم کہوگے کہ یہ مصیبت کہاں سے آئی۔ اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کہہ دیجیے کہ یہ خود تمہاری اپنی ذات کی وجہ سے ہے۔

ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ (انفال ، ۵۳)

یہ اس لیے کہ خدا جب کسی قوم کو نعمت دیتا ہے تو اس کو بدلتا نہیں، جب تک وہ خود اپنے آپ کو نہ بدلیں۔

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ (روم ، ۴۱)

لوگوں کے کرتوت کی بدولت تمام خشکی و تری میں فساد پھیل گیا۔

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ (شوریٰ : ۳۰)
جب تم پر کوئی مصیبت پڑتی ہے تو خود تمھارے کرتوت کے بدولت[۵۷]

(باقی آئندہ)

---

[۵۷] الکلام، ص ۱۸۰ - ۱۸۱ — شبلی بک ڈپو لکھنؤ، ۱۳۴۰ھ

الفہرست

محمد بن اسحاق ابن ندیم وراق — اردو ترجمہ : محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب چوتھی صدی ہجری تک کے علوم و فنون، سیر و رجال اور کتب و مصنفین کی مستند تاریخ ہے۔ اس میں یہود و نصاریٰ کی کتابوں، قرآن مجید، نزولِ قرآن، جمع قرآن اور قرائے کرام، فصاحت و بلاغت، ادب و انشا اور اس کے مختلف مکاتبِ فکر، حدیث و فقہ اور اس کے تمام مدارس فکر، علم نحو، منطق و فلسفہ، ریاضی و حساب، سحر و شعبدہ بازی، طب اور صنعتِ کیمیا وغیرہ تمام علوم، ان کے علما و ماہرین اور اس سلسلے کی تصنیفات کے بارے میں اہم تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں واضح کیا گیا ہے کہ یہ علوم کب اور کیونکر عالمِ وجود میں آئے۔ پھر ہندوستان اور چین وغیرہ میں اس وقت جو مذاہب رائج تھے، ان کی وضاحت کی گئی ہے۔ نیز بتایا گیا ہے کہ اس دور میں دنیا کے کس کس خطے میں کیا کیا زبانیں رائج اور بولی جاتی تھیں اور ان کی تحریر و کتابت کے کیا اسلوب تھے۔ ان کی ابتدا کس طرح ہوئی اور وہ ترقی و ارتقا کی کن کن منازل سے گزریں۔ ان زبانوں کی کتابت کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔

ترجمہ اصل عربی کتاب کے کئی مطبوعہ نسخے سامنے رکھ کر کیا گیا ہے اور جگہ جگہ ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں جس سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔

صفحات ۹۴۲ مع اشاریہ — قیمت ۴۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

نظامی کی نعتوں میں سیرت کے پہلو

فارسی مثنوی گوئی میں ایک نمایاں شخصیت الیاس بن یوسف بن زکی، نظامی تخلص (۵۳۰ھ - ۵۴۰ھ/۱۱۳۵ء - ۱۱۴۵ء) کے دوران گنجہ میں پیدا ہوا اور اسی نسبت سے نظامی گنجوی کہلایا۔ گنجہ اب روسی آذربائیجان میں اور "یلیسزا بتھوپول" (YELISA BETHOPOL) کے نام سے موسوم ہے۔ نظامی نے زندگی بھر، ایک چھوٹے سے سفر کے سوا، گنجہ سے قدم باہر نہیں نکالا۔ اس نے کسی صوفی بزرگ کی مریدی اختیار کی ہو یا نہ کی ہو، اتنا ضرور واضح ہے کہ اس کا تعلق تصوف سے رہا ہے اور اس نے صوفیانہ افکار اور عارفانہ اشعار سے اپنی تخلیقات کو آراستہ کیا ہے۔ خود اس کی زندگی بھی زہد و اتقا اور اعتکاف میں گزری ہے اور دربارداری سے وہ دور ہی رہا ہے۔ تاریخ ولادت کی طرح اس کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے، تاہم سالِ وفات ۶۰۷ھ یا ۶۱۴ھ (۱۲۱۷ء) کو کسی حد تک قرینِ صحت قرار دیا جا سکتا ہے۔ گنجہ ہی میں مدفون ہوا۔ اس کا مدفن قاچاری دور میں ویرانی کا شکار ہو گیا تھا، لیکن گنجہ پر روسی قبضے کے بعد آذربائیجان کی علاقائی حکومت نے اس کی مرمت کی جس کے سبب اس کی عمارت آذربائیجانی فنِ تعمیر کا شاہکار بن گئی ہے۔ نظامی ایک دانش مند، حکیم، عارف مشرب اور گوشہ نشین انسان تھا۔ وہ اہلِ زمانہ کی صحبت سے دور رہا اور اسی گوشہ نشینی کے عالم میں اس نے اپنے حکیمانہ افکار کو شعر کے روپ میں ڈھالا۔ ایک مختصر سے دیوان کے علاوہ پانچ مثنویاں اس سے یادگار ہیں، جنھیں خمسۂ نظامی کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اور جن کی تقلید میں بعد کے مشہور شعرا خسرو، جامی وغیرہ نے خمسے کہے۔

(۱) مخزن الاسرار (۲) خسرو و شیرین (۳) لیلیٰ و مجنون (۴) بہرام نامہ یا ہفت پیکر اور (۵) سکندر نامہ، جو دو حصوں پر مشتمل ہے: شرف نامہ اور اقبال نامہ۔ قدیم کے علاوہ جدید دور کے شعرا، ادبا اور نقادوں نے بھی نظامی کی شاعری کو زبردست خراج تحسین و عقیدت پیش کیا ہے۔ ایران کے مشہور مؤرخ، ادیب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اسے فارسی شاعری کا رکن رکین اور مسلم الثبوت استاد کہا ہے۔ اس کا شمار ان اساتذہ میں ہوتا ہے جنھوں نے فردوسی و سعدی کی طرح نئے طرز و روش کی

ایجاد و تکمیل کی۔ اس نے تمثیلی شاعری کو تکمیل کے اعلیٰ مرتبے تک پہنچایا۔ اس کی شاعرانہ خوبیاں کچھ اس طرح گنوائی گئی ہیں: مناسب و برمحل الفاظ و کلمات کا انتخاب، نئی نئی اور انوکھی ترکیبات، ہر موقع پہ نئے اور دلچسپ مضامین و معانی کی ایجاد، جزئیات کی تصویر کشی، قوت تخیل، نئے نئے اور دلچسپ استعارات و تشبیہات کا استعمال وغیرہ۔

لفظ سیرت سارَ، یسیرُ، سَیرًا اور مسیرًا سے ہے اور اس کے معنی ہیں: (۱) جانا، چلنا، روانہ ہونا (۲) طریقہ اور مذہب (۳) سنت (۴) ہیئت (۵) حالت (۶) کردار (۷) کہانی، پرانے لوگوں کے قصے اور واقعات کا بیان (۸) خصوصیت سے حضور سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے غزوات کا بیان اور بعد میں (۹) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے کا بیان جو غیر مسلموں کے ساتھ جنگ (اور صلح) میں حضورؐ نے روا رکھا اور آخری صورت میں حضورؐ کے تمام حالات کا بیان، دوسرے الفاظ میں سوانح عمری (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو دائرۂ معارف اسلامیہ جلد ۱۱، دانش گاہ پنجاب لاہور)

نظامی سے قبل فارسی مثنوی گوئی میں اس روایت کا آغاز ہو چکا تھا کہ اصل موضوع سے قبل یعنی شروع میں حمد کہی جائے، بعد میں نعت ہو اور پھر اصل بات کی طرف رجوع کیا جائے۔ نظامی نے اپنی پانچوں مثنویوں میں اس روایت کو برقرار رکھا ہے۔ چونکہ وہ ایک زاہد و متقی اور صوفی و عارف تھا، اس لیے حضور اکرمؐ سے اس کی عقیدت و وابستگی ایک قدرتی بات تھی، اور اس کی یہ عقیدت اس کی نعتوں میں بھرپور انداز میں نظر آتی ہے، جیسا کہ واضح ہے نعت کہنے کے لیے انتہائی خلوصِ جذبات و احساسات کی ضرورت ہے، اس کے بغیر جو بھی نعت کہی جائے گی، اس میں تاثیر نہ ہو گی۔ نظامی کے یہاں جذبات کا خلوص بھی بدرجۂ اتم موجود ہے۔

نظامی کی نعتوں میں حضورؐ نبی کریم کی سیرتِ طیبہ کے بارے میں کئی ایک اشارے ملتے ہیں، اور ظاہر ہے چند اشعار پر مشتمل نعت میں کسی بھی پہلو کو تفصیل سے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ان نعتوں میں حضورؐ کی عظمت و برتری، ختم المرسلینی، حضورؐ کے معجزوں، خلقِ عظیم اور اسوۂ حسنہ، حضورؐ کی سخاوت شفاعت اور فصاحت، دلیری و شجاعت، حضورؐ کا فقر وغیرہ ایسے موضوعات کو مختلف انداز میں بیان کیا گیا ہے، جو نظامی کی بہت زیادہ معلومات اور فنی مہارت پر دال ہے۔ ایک آدھ جگہ اس نے حضور اکرمؐ کو مخاطب کر کے اس وقت کے علما کی باہمی چپقلش اور اس کے نتیجے میں ملت بیضا میں پیدا ہو-

رلے انتشار و افتراق کا گہرے دکھ کے ساتھ اظہار کیا اور اس ضمن میں حضورؐ سے مدد کی التجا کی ہے۔
ملتِ مرحومہ میں نفاق ڈالنے والے ان علمائے سُو کے خلاف نظامی کا لہجہ بڑا سخت ہے جو اس کی
ملتِ اسلامیہ سے بہت زیادہ ہمدردی و وابستگی کا غماز ہے، اور اس لحاظ سے نظامی پہلا شاعر
ہے جس نے نعت میں اس دُکھ بھرے انداز میں ملت کے مصائب کا رونا رویا ہے۔

مثنوی لیلیٰ و مجنوں میں ایک جگہ نظامی نے حضورؐ کے خاتمِ پیغمبراں ہونے کا ذکر کیا ہے اور یہ اشارۃً
ذکر تشبیہات و استعارات کی صورت میں ہوا ہے۔ نظامی نے حضورؐ کے بعد میں تشریف لانے کو "حلوائے
پسیں" اور قدامت کو "ملح اوّل" ایسے استعاروں سے واضح کیا ہے۔ اسی مضمون کو وہ تازہ میوہ اور باغ اور
آخری مطلوب و مقصود کے لشکر کش (رہنما) جیسے استعاروں سے بھی بیان کرتا ہے:

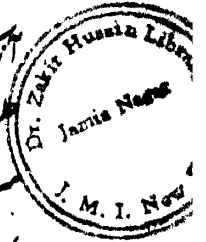
اے ختمِ پیغمبران مُرسل   حلوائے پسین و ملح اوّل
نوبادۂ باغِ اولین صلب   لشکر کشِ عہدِ آخرین طلب

ہفت پیکر میں اس مضمون کو یوں ادا کیا گیا ہے کہ حضورؐ پرکارِ اوّلیں کے خط کے نقطہ اور تیغ و تاج
کے ساتھ پیغمبروں کے بادشاہ ہیں۔ دوسرے مصرعے میں تیغ و تاج کی وضاحت کی گئی ہے۔ یعنی
تیغ سے مراد حضورؐ کی شریعت اور تاج سے مراد معراجِ نبوی ہے:

نقطۂ خطِ اولین پرکار   خاتمِ آفرینش آخر کار
شاہِ پیغمبران بہ تیغ و بہ تاج   تیغ او شرع تاجِ او معراج

حضورؐ کی ذات والا صفات اکمل و افضل ہے۔ حضورؐ کی اسی عظمت و برگزیدگی کو نظامی نے
تقریباً سبھی مثنویوں میں نئے نئے انداز میں بیان کیا ہے۔ حضورؐ چونکہ انسان تھے، اس لیے آپ کی
وجہ سے انسان کو بھی عزت و شرف کی دولت ملی۔ حضورؐ جب معراج پر تشریف لے گئے تو حضورؐ کے
دیدار سے فرشتوں کو گویا روشنیٔ چشم ملی، سدرہ نے آرائش پائی اور عرش نے حضورؐ کی پذیرائی کی۔
حضورؐ کی ذاتِ اقدس کو، خدا نے جہاں اس دنیا میں منتخب و برگزیدہ فرمایا، وہاں یہ دنیا بھی محض
حضورؐ ہی کی خاطر پیدا کی۔ حضورؐ کی عظمت کا یہ عالم ہے کہ اہلِ فلک حضورؐ کے ادنیٰ غلام ہیں۔ حضرت
ابراہیم خلیل اللہ (علیہ السلام) حضورؐ کے لشکر کے سپہ سالار اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام حضورؐ کی بارگاہ
کے نقیب ہیں۔ ظاہری طور پر حضورؐ چشمِ آدم کے لیے سُرمہ اور بباطن خاکِ انساں کے لیے کیمیا کی صورت ہیں۔

قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے : رسولوں میں ہم نے بعض کو بعض پر فضیلت دی ہے - ہمارے بعض شعرا نے اس معاملے میں غلو سے کام لے کر دوسرے انبیا علیہم السلام کے بارے میں کمتر درجے کی باتیں کی ہیں - تاہم نظامی نے اس سلسلے میں کسی قدر بہتر انداز اپنایا ہے - ان اشعار میں نظامی نے جگہ جگہ مختلف صنائع سے کام لیا اور بعض حروف و الفاظ کی تکرار سے ان میں جاذبیت و دلکشی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے :

خاک ز نیلان شده گلشن بتو ــ چشم عزیزان شده روشن به تو
سده ز آرایش صدرت تهیست ــ عرش در ایوانِ تو کرسی نهیست (مخزن اسرار)
آنکه این گنبد از دهر ش ــ وین جهان آفرید از بهر ش
حلقه داران چرخِ کحلی پوش ــ در ره بندگیش حلقه بگوش (ہفت پیکر)
سر و سرہنگ میدانِ وفا را ــ سپه سالار سرخیل انبیا را
بمعنی کیمیاے خاک آدم ــ بصورت توتیاے چشم آدم
خلیل از خیل داران سپاہش ــ مسیح از چاؤشان بارگاہش (خسرو و شیرین)

حضورؐ سرورِ کونین کے خلق کو خلقِ عظیم کہا گیا ہے ، اس لیے کہ حضورؐ نے دشمنوں کے ساتھ بھی اور ان لوگوں کے ساتھ بھی جنھوں نے حضور پر پتھر برسائے ، شفقت و محبت ہی کا سلوک کیا - اس سلسلے میں مشہور صوفی حضرت شرف الدین یحییٰ منیری کی یہ بات بڑی پتے کی ہے کہ " اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کوئی معجزہ نہ بھی ہوتا تو بھی حضورؐ کے اوصافِ حمیدہ اور اخلاق پسندیدہ ہی حضور کی نبوت کے شاہد کافی ہوتے " (دربار ملی اردو ترجمہ ۱۷۵) - شعرا نے بھی اس موضوع کو لیا اور اپنے اپنے شعور و اہلیت کی بنا پر اظہارِ خیال و جذبہ کیا ہے - چنانچہ نظامی نے اپنی مثنویات میں استادانہ مہارت اور جذبے کے خلوص کے ساتھ حضورؐ کے خلقِ عظیم کی بعض جھلکیاں پیش کی ہیں - حضورؐ کا سلوک یوں تو ہر ایک کے ساتھ نہایت اچھا تھا لیکن یتیموں کے ساتھ حضورؐ کو کچھ زیادہ ہی اُنس تھا - نظامی اس پہلو کی طرف اشارہ کر کے لفظ " یتیم " پر اس طرح کھیلا ہے کہ حضورؐ کو دُرِ یتیم (قیمتی موتی) اسی وجہ سے کہا گیا ، کیونکہ حضورؐ یتیموں پر بہت نوازش فرماتے تھے :

یتیمان را نوازش در نسیمش ــ ازینجا نام شد دُرِ یتیمش

اقبال نے ایک قرآنی آیت کا ترجمہ اس طرح کیا ہے :

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم   رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

نظامی نے حضورؐ کے اخلاق کے اس پہلو کو مندرجہ بالا صراحت کے ساتھ تو نہیں، البتہ "گاہ" کے استعمال سے واضح کیا ہے۔ اس کے مطابق حضور صاحب ہمت و سخا اور سراپا رحمت ہیں اور شیر کی طرح تیز بھی، کبھی تو حضورؐ کی زبانِ مبارک کلید کی مانند ہے کہ لوگوں کے دکھوں کا مداوا فرماتی ہے اور کبھی تلوار کی طرح ہے۔ اسی موضوع کو مثنوی ہفت پیکر میں اس نے یوں بیان کیا ہے کہ ایک طرف تو قہر کے سبب تلوار سے خونریزی ہے اور دوسری طرف مرہم (دلجوئی) کی خاطر حضورؐ رفق و نرمی سے کام لیتے ہیں۔ حضور کا یہ مرہم (خوش خلقی) دل تنگ و پریشان حال لوگوں کی دل نوازی کرتا ہے جبکہ حضورؐ کا لوہا (تلوار) سنگ دلوں کے پاؤں کی بیڑی ہے، یا انھیں مٹا دینے والا ہے۔ اسی طرح ہفت پیکر کے ان دو شعروں سے پہلے دو اشعار میں بھی اس نے اس ضمن میں کہا ہے کہ جو کوئی حضورؐ سے متصادم ہوا اسے حضورؐ نے پست کر دیا اور جو کوئی گر پڑا (مصیبت میں گرفتار ہوا)، حضورؐ نے اس کا ہاتھ تھاما، اس کی دلجوئی کی۔ حضورؐ نے بُروں کو اچھا کر دیا لیکن دوسری طرف بدگوہروں پہ قہر بھی فرمایا :

جوانمرد و رحیم و تند چون شیر   زبانش گہ کلید و گاہ شمشیر   (خسرو و شیرین)

ہر کہ بر خاست می فگندش پست   و آنکہ افتاد می گرفتش دست

نانکو را ہم او نکو می کرد   قہر بدگوہران ہم او می کرد

تیغ ازیں سو بقہر خونریزی   رفق از آن سو بمرہم آمیزی

مرہمش دلنوازِ تنگدلان   آہنش بند پای سنگدلان   (ہفت پیکر)

حضورؐ اکرم کی شیریں گفتاری اور دوسروں کے ساتھ غم گساری و ہمدردی کے بیان میں نظامی نے پھر تشبیہات و استعارات کا سہارا لیا ہے۔ کہتا ہے : حضورؐ اپنے لب مبارک وا فرمائیں تاکہ سامعین حضورؐ کی چاشنیٔ گفتار سے لذت اندوز ہوں اور حضورؐ کے آبِ دہان سے کہ تازہ کھجور کی مانند ہے، حظ اٹھائیں۔ حضورؐ کا سانس اور دم گونگوں کو زبان عطا کرنے والا اور زخمی دلوں کے لیے شفا بخش مرہم ہے :

لب بگشا تا ہمہ شکر خورند   ز آبِ دہانت رطب تر خورند

اے نفست نطقِ زباں بستگاں　　مرہمِ سوداے جگر خستگاں　　(مخزن اسرار)

حضور اکرمؐ کبھی کھلکھلا کر نہیں ہنستے تھے، صرف تبسم زیرِ لب یا محض تبسم فرماتے۔ نظامی نے اس کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ حضورؐ اس لیے کھل کر نہیں ہنستے تھے کہ حضورؐ نہیں چاہتے تھے، اس طرح صدف کی آبرو جاتی رہے۔ یعنی جب حضورؐ ہنسیں گے تو دندان مبارک چمکیں گے اور یوں صدف کی چمک ان کے آگے ماند پڑ جائے گی۔ نظامی نے اس طور جہاں حضورؐ کے خلق کا ایک پہلو پیش کیا ہے وہاں حضورؐ کے دندانِ مبارک کی بھی تعریف کر دی:

خندۂ خوش زاں نزد ے شکرش　　تا نبرد آب صدف گوہرش　　(مخزن الاسرار)

حضورؐ اکرم نے کبھی کسی کا دل نہ دکھایا۔ نظامی نے اسی پہلو کا ذکر استعارے کی زبان میں کرتے ہوئے غزوۂ اُحد میں حضورؐ کے دندان مبارک کی شہادت کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ کہتا ہے:

جب حضورؐ کے گہر (دانت) نے کسی پتھر کے دل کو زخمی نہیں کیا تو پھر پتھر نے حضورؐ کے مبارک دانت کو کیوں شہید کیا:

چوں گہر او دلِ سنگے نہ خست　　سنگ چرا گوہر او را شکست

نظامی نے حضورؐ اکرم کے بعض معجزوں کی طرف بھی اشارے کیے ہیں۔ جن میں ستون حنانہ (بہت زیادہ گریہ کرنے والا ستون)، شق القمر، کنکریوں کی گواہی اور سوکھے درخت کا پھل دینا وغیرہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک موقع پر اصحاب رسول اکرم نے حضورؐ کی خدمتِ اقدس میں عرض کیا کہ اب چونکہ مسجد میں لوگ زیادہ جمع ہونے لگے ہیں، اس لیے حضورؐ کا چہرہ مبارک نظر نہیں آتا۔ صحابۂ کرام کی اس گزارش پر اس ستون کے قریب، جس کے سہارے حضورؐ بیٹھ کر وعظ فرمایا کرتے تھے، منبر بنا دیا گیا تاکہ فخر موجودات اس پر تشریف فرما ہو کر وعظ فرمایا کریں اور حاضرین آوازِ مبارک سننے کے ساتھ ساتھ چہرہ مبارک بھی دیکھ سکیں، اور یوں اس ستون سے حضورؐ کا تعلق کٹ گیا، جس کا ستون نے بہت زیادہ اثر لیا۔ چنانچہ وہ حضورِ اکرم کے فراق میں انسانوں کی طرح کچھ اس طرح نالہ وزاری کرنے لگا کہ ہر پیر و جوان کو اس کی خبر ہو گئی۔ صحابہ کرامؓ بڑے حیران ہوئے کہ ستون کا یہ رونا کس باعث ہے۔ حضورؐ نے لکڑی کے اس ستون سے اس نالہ کا سبب پوچھا۔ اس نے جواب دیا کہ میں حضورؐ کی مسند تھا، حضورؐ نے مجھ سے قطع تعلق کر کے منبر کو مسند بنا لیا۔ اس پر حضورؐ نے اس کے لیے

ہمیشہ کی سرسبزی کی دعا فرمائی - اس ستون کو زمین میں دفنا دیا گیا تاکہ قیامت کے روز اسے بھی انسانوں کی طرح اٹھایا جائے - نظامی نے ایک ہی شعر میں ایک تو اس معجزے کا ذکر کیا ہے اور وہ اس طرح کہ حضورؐ اکرم جو اس ستون کا سہارا لیتے رہے تو اس کی بدولت وہ صاحبِ شعور و خرد بن گیا ؛ اور دوسرے شق القمر کا :

ستون شد خردمند از پشت او　　　مہ انگشت کش گشت ز انگشتِ او

شق القمر کو ایک اور شعر میں اس طرح بیان کیا ہے کہ حضورؐ نے اپنی انگشت مبارک کے لیے ناخن بنانے کی خاطر چاند کے سیب کو اپنی مٹھی میں دو لخت کر دیا - یہ بالکل اچھوتا مضمون ہے :

کردہ ناخن برائے انگشتش　　　سیبِ مہ را دو نیمہ در مشتش　　　(ہفت پیکر)

سیب را کو ز قطع بیم بود　　　ناخن دوستان دو نیم بود

حضورؐ کی تبلیغ کا ذکر کرتے ہوئے نظامی نے کنکریوں کی گواہی کے بارے میں نہ تو کوئی تفصیل دی ہے اور نہ کسی خاص مضمون آفرینی اور تشبیہ و استعارہ سے کام لیا ہے، بس سیدھی سادی بات کہہ دی ہے :

فراخی بدو دعوت تنگ را　　　گواہی براعجازِ او سنگ را

مثنوی خسرو و شیریں میں ایک جگہ صرف اتنا کہا ہے کہ حضورؐ نے اپنے معجزے سے بدگمانوں کو شرمسار کر دیا اور اس طرح ان سنگدلوں کو غمگین ہونا پڑا :

بمعجز بدگمانان را خجل کرد　　　جہانِ سنگ دل را تنگدل کرد

کہتے ہیں حضورؐ اکرم کا سایہ نہ تھا - نظامی نے اس کی توجیہ یہ پیش کی ہے کہ حضورؐ کا سایہ اس لیے نہیں ہے کہ حضورؐ چاند کا نور ہیں - پھر اسی "سایہ" سے استفادہ کرتے ہوئے وہ گویا اپنی پہلی رائے کا توڑ کرتا ہے یعنی اس سے بہتر قرار دیتا ہے - جب وہ کہتا ہے کہ حضورؐ تو نورِ خداوندی کا سایہ ہیں، چاند کا نور تو کچھ بھی نہیں :

سایہ نداری کہ تو نور مہی　　　بلکہ تو خود سایۂ نور الٰہی　　　(مخزن اسرار)

احمد ندیم قاسمی صاحب نے اس ضمن میں بڑا دلکش مضمون نکالا ہے :

لوگ کہتے ہیں کہ سایہ تیرے پیکر کا نہ تھا　　　میں تو کہتا ہوں جہاں بھر پہ ہے سایہ تیرا

ہفت پیکر میں نظامی نے اس ضمن میں نیا مضمون پیدا کیا ہے۔ کہتا ہے کہ حضورؐ کی ذات گرامی ایسی تھی جس کی بدولت سائے کو روسفیدی (عزت و توقیر) حاصل ہوئی، یعنی یہ سایہ ہوتا تو زمین پہ پڑتا، اور یہ اس کی تحقیر ہوتی۔ پھر وہ کہتا ہے کہ سائے کی بات چھوڑو، سائے کی کیا حقیقت ہے اور وہ بھی خورشید (حضورؐ) کے سامنے ؟ اس شعر میں اس نے دو جگہ صنعت تضاد سے کام لیا ہے :

آنکہ زو گشت سایہ روے سفید　　　چہ سخن سایہ و آنگہے خورشید

حضورؐ اکرم نے کسی استاد سے تعلیم حاصل نہیں کی۔ اسی وجہ سے حضورؐ کو "اُمّی" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ مثنویات نظامی میں اس پہلو پر بھی مختلف انداز میں اظہار خیال ہوا ہے۔ مخزن اسرار میں نظامی نے لفظ اُمّی تو استعمال نہیں کیا، البتہ توجیہات پیش کر کے اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔ کہتا ہے کہ حضورؐ کی انگشت مبارک نے حرف پر اس لیے پاؤں نہ رکھا تاکہ حضورؐ کا حرف (تعلیم) انگلی کو نہ گھسائے یعنی کسی کے لیے محل نظر و اعتراض نہ ٹھہرے۔ پھر وہ مزید وضاحت کرتا ہے کہ حصول تعلیم کے لیے (پڑھتے وقت) ہر حرف پر انگلی رکھی جاتی ہے، لیکن حضورؐ کے حروف (تعلیم) انگلی کی اس زحمت سے بے نیاز ہیں :

زان نہ زد انگشت تو بر حرف پاے　　　تا نشود حرف تو انگشت ساے

حرف ہمہ خلق شد انگشت رس　　　حرف تو بے زحمت انگشت بس

ہفت پیکر میں صرف اس لقب سے یاد کر کے حضورؐ کی ذات والا صفات کو عرش و فرش کے لیے بہت بڑا سرمایہ قرار دیا ہے۔ ہر چند حضورؐ امی تھے لیکن حضورؐ کی فصاحت بے مثال تھی۔ نظامی نے صرف مثنوی لیلیٰ و مجنوں میں ایک جگہ اس کا ذکر کیا ہے :

اے قائم افصح القبائل　　　یک رحمتی اوضح الدلائل

حضورؐ جیسی اُمّی ذات گرامی کے آگے عقل و خرد بے بس، زار و زبوں اور عاجز ہے۔ سوائے سکندر نامہ کے باقی چاروں مثنویوں میں نظامی نے اس مضمون کو بدل بدل کر بیان کیا ہے۔ مخزن اسرار میں خرد کو حضورؐ کی خاک کہہ کر دونوں جہانوں کو حضورؐ کی ذات والا کا گرویدہ قرار دیا ہے۔ اس مثنوی میں تین دوسرے مقامات پر عقل کو حضورؐ کے روے مبارک کا شیفتہ اور حضورؐ کو طبیب اور عقل کو شفا کی طالب کہا ہے اور یہ کہ عقل و خرد نے جو کفر و ضلالت اور جہل کے دریا میں ڈوبی ہوئی تھی حضورؐ کی

شرع کی برکت سے اپنی کشتی کو حیرانی کے بھنور سے نکال لیا:

احمدِ مرسل کہ خرد خاکِ اُوست — ہر دو جہاں بستۂ فتراک اُوست
عقل شدہ شیفتۂ روے تو — سلسلۂ شیفتگاں موے تو
عقل شفا جوی و طبیبش توئی — ماہ سفرسازو غریبش توئی
عقل بشرعِ تو ز دریاے خوں — کشتیِ جاں بردہ بساحل بروں

لیلیٰ و مجنون میں بھی کوئی چار مرتبہ حضورؐ کے مقابلے میں عقل کی زبونی وغیرہ کا بیان ہے۔ ایک جگہ حضورؐ کو ملکِ ہستی کا شاہسوار کہہ کر حضورؐ کی عقل پر بالادستی کو "سلطانِ خرد" کے لقب سے واضح کیا ہے۔ دوسرے مقام پر ہر اس عقل کو بیکار اور فضول قرار دیا ہے جس کا تعلق حضورؐ سے نہیں۔ پھر یہ کہا ہے کہ عقل حضورؐ کے خوان سے لقمے اٹھانے والی ہے، اور یہ کہ عقل اگرچہ ایک عجیب خلیفہ ہے لیکن اگر وہ دینِ محمدیؐ سے اپنا تعلق نہیں رکھتی تو اس کی خلافت کسی مؤید کی مہر سے عاری ہے:

اے شاہسوارِ ملکِ ہستی — سلطانِ خرد نہ چیرہ دستی
ہر عقل کہ بے تو، عقل بردہ — ہر جان کہ نہ زندہ با تو، مردہ
اے عقل نوالہ پیچِ خوانت — جان بندہ نویسِ آستانت
عقل ارچہ خلیفۂ شگرف است — بر لوحِ سخن تمام حرف است
ہم مُہرِ مؤیدی ندارد ... — تا دینِ محمدیؐ ندارد

مثنوی ہفت پیکر میں حضورؐ کو عقل کا "دُرۃ التاج" کہا گیا ہے جبکہ خسرو و شیرین میں اس بات کا اظہار ہے کہ حضورؐ نے جہاں شرع کی وجہ سے نبوت کو ایک نیا پن عطا کیا وہاں خرد کو اس (شرع) کی پناہ میں چلنا سکھایا:

ز شرعِ خود نبوت را نوی داد — خرد را در پناہش پیروی داد

دو ایک مثنویوں میں حضورؐ کی عصمت کا بھی ذکر ہے۔ عصمت کے لغوی معنی خود کو کبیرہ و صغیرہ گناہوں سے محفوظ رکھنا ہے، اور ظاہر ہے حضور اکرم الیسی ذاتِ اکمل سے بڑھ کر اور کون با عصمت ہو سکتا ہے۔ حضورؐ سراپا عصمت تھے۔ نظامی نے اس موضوع کو اس رنگ میں پیش کیا ہے کہ اہلِ عصمت حضورؐ کے حرم میں اہل پردہ ہیں اور عصمت کی پرورش حضورؐ ہی کے مبارک ہاتھوں انجام پذیر

ہوئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں حضورؐ کے مقابلے میں بڑے بڑے اصحابِ عصمت کم تر تھے۔

عصمتیاں در حرمش پردگی　　　عصمت ازو یافته پروردگی　　　(مخزن اسرار)

حضورؐ اکرم کی کریمی اور جودت و سخاوت کی بھی کوئی انتہا نہ تھی۔ نظامی نے حضورؐ کی سیرتِ مبارکہ کے اس اہم پہلو کو مختلف انداز میں پیش کیا ہے۔ بعض مقامات پر ایک مصرع میں سخاوت کا ذکر ہے تو دوسرے میں حضورؐ کی شجاعت و فتح مندی کا تذکرہ۔ اور اس ایک ایک مصرعے میں سخاوت کا بیان اس طرح کر گیا ہے کہ وہ کئی صفحات پر بھاری ہے۔ شرف نامہ (سکندر نامہ کا پہلا حصہ) میں وہ ایک جگہ کہتا ہے کہ میں کیا بتاؤں کہ حضور سخاوت و عطا کا کیسا سمندر تھے، گویا خوب برسنے والا بادل تھے۔ یعنی جس طرح بارش زمینوں وغیرہ کو خوب سیراب کرتی ہے، حضور اپنی نوازشوں سے سائلوں اور اہلِ حاجت کو سیر فرما دیتے تھے۔ اسی مثنوی میں ایک اور شعر ہے جس کا مطلب ہے کہ حضورؐ نے اس قدر موتی لٹائے کہ ایک دنیا ان سے آراستہ ہو گئی۔ ایک جگہ وہ حضورؐ کو کلیدِ کرم کے لقب سے یاد کرتا ہے، گویا حضورؐ ہی کی ذاتِ اقدس کی بدولت کرم و بخشش کا وجود ہے، بصورتِ دیگر اس نام کی کوئی چیز نہ ہوتی، اگر ہوتی تو بند تالے کی طرح کہیں مخفی ہوتی۔ لیلیٰ و مجنون میں حضورؐ کو جود و سخا کے ملک کا مالک کہا گیا ہے، ایسی ذات جو مقصودِ جہاں تھی بلکہ خود جہان مقصود تھی۔ یہ کائنات اور اس میں موجود سب کچھ حضورؐ ہی کے لیے پیدا کیا گیا، اسی لیے بخشش و کرم کا خوان صرف حضورؐ تک ہی پہنچا، یعنی حضورؐ کی بدولت جود و عطا وجود میں آئی اور حضور پر ہی ختم ہو گئی اور کوئی اس مقام تک نہ پہنچ پایا:

محیطے چہ گویم چو بارنده میغ　　　بیکدست گوہر بہ یکدست تیغ

بگوہر جہان را بیاراسته　　　بہ تیغ از جہان دادِ دین خواسته

کلیدِ کرم بود در بدو کار　　　کشاده بدو قفلِ چندین حصار　　　(شرفنامہ)

صاحبِ طرفِ ولایتِ جود　　　مقصودِ جہان، جہان مقصود

از بہرِ تو جملہ آفریده　　　خوانِ کرمش بتو رسیده　　　(لیلیٰ و مجنون)

حضورؐ کا ارشاد ہے: "الفقر فخری"۔ حضورؐ کے اس ارشاد کی روشنی میں نظامی نے دو تین جگہ نئے نئے مضامین پیدا کیے ہیں۔ قدیم زمانے میں رواج تھا کہ لوگ اپنی دولت اور خزانہ وغیرہ وغیرہ

کسی ویرانے میں لے جاکر زمین میں دبا دیتے تھے تاکہ چوروں سے محفوظ رہے۔ بعد میں وہ حسب ضرورت اس میں سے نکالتے رہتے۔ نظامی مخزن الاسرار میں اسی رواج کو سامنے رکھتے ہوئے حضورؐ کو ایک ایسا خزانہ قرار دیتا ہے جو زیر زمین دفن ہے۔ پہلے تو وہ حضورؐ کو "دوجہاں" قرار دے کر استفسار کرتا ہے کہ حضورؐ کس لیے زیر زمین خزانے کی طرح تشریف فرما ہیں۔ پھر خود ہی کہتا ہے کہ چونکہ حضورؐ پاک خزانہ ہیں، اس لیے حضورؐ کو تہ خاک دفن ہونا لازمی ہے، اور اس کے بعد وہ خزانے کے لیے حضورؐ کے فقر کو ویرانہ قرار دیتا ہے، اور اس سے اس کی مراد مذکورہ ارشاد نبویؐ ہی ہے۔ گویا نظامی نے اس بات کو ثابت کرنے کے لیے پہلے ایک ماحول تیار کیا ہے اور پھر دلیل کے ساتھ اس کی تصدیق کی ہے:

اے دو جہانؐ زیر زمین از چہ ای ۔۔۔ گنج تہِ خاک نشین از چہ ای

تا تو بخاک اندری اے گنج پاک ۔۔۔ شرط بود گنج سپردن بخاک

گنج ترا فقر تو ویرانہ بس ۔۔۔ شمع ترا ظلِ تو پروانہ بس

ہفت پیکر میں بھی اس نے فقر اور فخر کی بات کی ہے۔ کہتا ہے حضورؐ کی ذات ایسی تھی جسے فقر کا رنج نہیں بلکہ اس پر فخر تھا۔ اس بات میں ذرا سی تبدیلی لاکر وہ حضورؐ کے غنی ہونے کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ فقر کی کیا بات کرتے ہو، حضورؐ کے پاس تو بہت سے خزانے تھے۔ جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہرچند حضورؐ نے فقر کو پسند فرمایا لیکن حضورؐ اپنی طبع فیاض کے سبب گویا بے شمار خزانوں کے مالک تھے:

آنکہ از فقر فخر داشت نہ رنج ۔۔۔ چہ حدیث است فقر و چندین گنج

سکندر نامہ میں براہ راست تو فقر کا ذکر نہیں ہے، البتہ حضورؐ کو ایسا سلطان کہا گیا جو تہی دست اور گدڑی پوش ہے اور یہ کہ حضورؐ غلامی کو خریدنے اور بادشاہی کو بیچنے والے ہیں۔ یہاں بھی مقصد یہی ہے کہ حضورؐ گدڑی پوش اور تہی دست ہوتے ہوئے بھی اس قدر برتر و اعلیٰ اور افضل و اکمل ہیں کہ یہ سلطانی و بادشاہت حضورؐ کے سامنے ہیچ اور بے کار ہیں:

تہی دست سلطانِ پشمینہ پوش ۔۔۔ غلامی خرد بادشاہی فروش

مخزن اسرار میں اسی مضمون کو ذرا پیچ دار انداز میں پیش کیا ہے۔ کہنا اس نے یہ چاہا ہے کہ ہرچند حضورؐ کو دونوں جہانوں کی دولت و سلطنت حاصل تھی لیکن حضورؐ نے اس پر توجہ نہ فرمائی اور نہ اس

ضمن میں کسی قسم کی بڑائی کا اظہار کیا:

کبر جہاں گرچہ بسر در نکرد　　　سر ز جہان ہم بجہان بر نکرد

حضورؐ کی ذات والاصفات قیامت کے روز اپنی امت کی شفاعت فرمائے گی، اسی بنا پر حضورؐ کو شفیع المذنبین کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ نظامی نے بھی خسرو و شیریں اور خردنامہ (سکندر نامہ کا دوسرا حصہ) میں اس طرف مختصر انداز میں اشارے کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ قیامت تک حضورؐ کی زبان مبارک پر "اُمتی اُمتی" ہوگا۔ حضورؐ گنہگاروں کے شفاعت خواہ ہیں۔ حضورؐ کی ذات گرامی ہمیں دوزخ ایسی بری جگہ سے نجات دلانے اور بہشت جیسی شاندار جگہ میں پہنچانے والی ہے:

مرقع بر کش نر مادۂ چند　　　شفاعت خواہ کار افتادۂ چند

بصر در خواب و دل در استقامت　　　زبانش اُمتی گو تا قیامت

رسانندہ مارا بخرم بہشت　　　رہانندہ از دوزخ تنگ زشت

نظامی کی نعتوں میں حضورؐ کے بشیر و نذیر ہونے کے علاوہ سیرتِ مطہر کے بعض دوسرے پہلوؤں کا بھی مختصراً تذکرہ ہے۔ یہاں صرف ان چند پہلوؤں کے بیان پر اکتفا کیا گیا ہے۔

جناب ثروت صولت

طہطاوی ــ انیسویں صدی کے ایک مصری مفکر

انیسویں صدی میں جب یورپ کو مشرقی ملکوں پر بالعموم اور اسلامی ملکوں پر بالخصوص مکمل فوجی اور سیاسی غلبہ حاصل ہوگیا تو مسلمان اپنے زوال اور یورپ کے عروج کے اسباب پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہوئے ۔ ایک گروہ یہ سوچنے لگا کہ یورپ کی برتری فوجی نظام کی وجہ سے ہے اس لیے مسلمان ملکوں کو فوجی نظام میں اصلاحات کرنا چاہیے اور یورپ کی طرح اپنی فوجوں کو منظم کرنا چاہیے ۔ یہ عام طور پر حکمران طبقے کی سوچ تھی ۔ ہندوستان میں حیدر علی اور ٹیپو سلطان نے اور عثمانی سلطنت میں سلطان سلیم ثالث نے اسی تصور کے تحت فوجی اصلاحات کیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان اصلاحات کی وجہ سے اپنے سے پہلے حکمرانوں کے مقابلے میں مغرب کی دراز دستیوں کا زیادہ بہتر اور زیادہ کامیابی سے مقابلہ کرسکے ۔ لیکن یہ فوجی اصلاحات بھی مغرب کی جارحانہ کارروائیوں اور اس کی فوجی پیش قدمی کو پوری طرح روک نہیں سکیں ۔

مسلمان علما بھی اس مسئلے میں دو گروہوں میں تقسیم ہوگئے ۔ ایک گروہ کا خیال تھا کہ ہمارے زوال کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ہم اسلام سے دور چلے گئے ہیں ، اسی لیے بدبختی کے یہ دن دیکھنے پڑے ہیں ۔ ہماری نجات دراصل اسلام کی طرف واپسی میں ہے اور اسلام کی طرف واپسی سے ان کی مراد یہ تھی کہ ہم اپنے عقیدے ، اخلاق اور کردار میں اسلاف کی طرح ہوجائیں اور ان غیر اسلامی عادات اور رسوم کو ترک کردیں جو مرور ایام کے ساتھ مسلمانوں کے معاشرے میں داخل ہوگئی ہیں ۔ ان علما اور مصلحین نے ترقی اور زوال کے علمی ، سماجی اور سیاسی اسباب کو بڑی حد تک نظر انداز کردیا اور یورپ کی ترقی کے اسباب معلوم کرنے کی کبھی کوشش نہ کی ۔

لیکن مسلمان ارباب فکر و نظر میں ایک گروہ ایسا بھی تھا جسے یورپ کو قریب سے دیکھنے کا موقع ملا ۔ اس نے مغربی مصنفین کی کتابوں کا بھی مطالعہ کیا اور وہ اس مشاہدے اور مطالعے کی روشنی میں جس نتیجے پر پہنچا وہ ہمارے علما کے روایتی نقطۂ نظر سے مختلف تھا ۔ مذہب کی اہمیت اس

گروہ کی نظر میں بھی مسلّمہ تھی لیکن وہ زوال کی اصل وجہ تاریخی، سیاسی اور سماجی عوامل میں تلاش کرتا تھا۔ یہ گروہ نظامِ تعلیم میں ایسی وسعت پیدا کرنا چاہتا تھا کہ نئی نسل جدید دور کے تقاضوں کو پورا کرسکے۔ انیسویں صدی میں مصر میں طہطاوی (۱۸۰۱ء تا ۱۸۷۳ء)، روس میں شہاب الدین مرجانی (۱۸۱۵ء تا ۱۸۸۹ء) ترکی میں نامق کمال (۱۸۴۰ء تا ۱۸۸۸ء)، تونس میں خیرالدین پاشا (۱۸۲۱ء تا ۱۸۹۰ء)، شام میں عبدالرحمٰن کواکبی (۱۸۵۴ء تا ۱۹۰۲ء) اور برصغیر پاکستان و ہندوستان میں سرسید احمد خاں اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ ذیل میں ان میں سے طہطاوی کے حالات اور افکار پیش کیے جا رہے ہیں، جو اس گروہ کے پہلے ترجمان تھے۔

طہطاوی، جن کا پورا نام رفاعہ رافع طہطاوی ہے ۱۸۰۱ء میں مصر کے ایک غریب لیکن شریف خاندان میں پیدا ہوئے۔ یہ وہ سال تھا جب فرانسیسی فوجوں نے جو ۱۷۹۸ء سے مصر پر قابض تھیں، ترکوں اور انگریزوں کی مشترکہ فوجی کارروائی کے نتیجے میں مصر خالی کر دیا تھا۔ طہطاوی کی پیدائش کے چار سال بعد محمد علی پاشا کو عثمانی خلیفہ نے مصر کا والی مقرر کر دیا۔ محمد علی ایک سخت گیر بیدار مغز حکمران تھا، وہ جلد ہی مصر کا خود مختار حکمران بن گیا اور اصلاحات کے ایک وسیع پروگرام پر عمل شروع کر دیا۔ اسی دور میں طہطاوی نے قرآن پڑھا اور رسمی تعلیم حاصل کی اور ۱۸۱۷ء میں جامعہ ازہر میں داخل ہوگئے، جہاں انھوں نے سات سال تعلیم حاصل کی۔ تعلیم کے بعد ان کو مصری فوج میں امام مقرر کر دیا گیا۔ ۱۸۲۵ء میں جب محمد علی پاشا نے چالیس افراد کا ایک وفد تعلیم و تربیت کے لیے فرانس بھیجنا چاہا تو اس کو یہ فکر ہوئی کہ یہ مصری یورپ جاکر کہیں اپنے دین سے بیگانہ نہ ہو جائیں، اس لیے اس نے اس وفد کے ساتھ ایک امام کو بھی فرانس بھیجا۔ یہ امام طہطاوی تھے جن کی عمر اس وقت صرف چوبیس سال کی تھی۔

کہا جاتا ہے کہ اس سے پہلے طہطاوی خود اپنے ملک میں اسکندریہ کی بندرگاہ تک بھی نہیں گئے تھے۔ وہ نہ تو کوئی یورپی زبان جانتے تھے اور نہ کسی یورپی سے ملے تھے۔ طہطاوی اپنی جماعت کے ساتھ ۱۸۲۶ء میں اسکندریہ سے فرانس کے لیے روانہ ہوئے اور ۳۳ دن کے بعد فرانس کی بندرگاہ مارسلیز پہنچے۔ طہطاوی نے جہاز ہی میں فرانسیسی زبان سیکھنا شروع کر دی تھی اور ان کو جدید تعلیم کا ایسا شوق پیدا ہوا کہ انھوں نے پیرس پہنچنے کے بعد مصری حکومت سے اجازت لے لی کہ مصری جماعت

کے افراد کے ساتھ وہ بھی تعلیم حاصل کر سکیں۔

طہطاوی پانچ سال تک پیرس میں رہے۔ انھوں نے اس مدت میں فرانسیسی زبان پر اتنا عبور حاصل کرلیا کہ اب وہ فرانسیسی اخباروں اور کتابوں کو پڑھنے کے علاوہ فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ بھی کرسکتے تھے۔ انھوں نے جن فرانسیسی مصنفوں کا مطالعہ کیا ان میں ڈرامانگار شاعر راسین (۱۶۳۹ — ۱۶۹۹ء)، فلسفی روسو (۱۷۱۲ — ۱۷۷۸ء)، والٹیر (۱۶۹۴ — ۱۷۷۸ء)، ادیب مونٹسکو (۱۶۸۹ — ۱۷۵۵ء) اور فینلون (۱۶۵۱ — ۱۷۱۵ء) شامل ہیں۔ انھوں نے پیرس کی خوب سیر کی، آپیرا اور تھیٹر دیکھے، میز پر کھانا کھایا اور مغربی طور طریقوں کا بغور مشاہدہ کیا۔ ان کے قیام کے آخری دنوں میں ۱۸۳۰ء میں شاہ چارلس دہم کے خلاف کامیاب بغاوت ہوئی اور بغاوت کے بعد جو مقدمے چلے طہطاوی نے ان کو بھی دیکھا اور وہ فرانسیسی نظام عدالت سے بہت متاثر ہوئے۔ طہطاوی ابھی پیرس ہی میں تھے کہ جون ۱۸۳۰ء میں فرانس نے الجزائر پر قبضہ کیا اور وہاں کے آرچ بشپ نے چارلس دہم کو مبارک باد دی اور مسلمانوں پر عیسائیوں کی عظیم فتح پر خدا کا شکریہ ادا کیا۔ حالانکہ بقول طہطاوی یہ مذہبی جنگ نہیں تھی بلکہ سیاسی اور تجارتی جھگڑا تھا۔ طہطاوی پہلے عرب ہیں جنھوں نے یورپ میں اپنے مشاہدات کتابی شکل میں پیش کیے۔ کتاب کا نام ہے، *تخلیص الابریز فی تلخیص باریز*۔

۱۸۳۱ء میں طہطاوی مصر واپس آگئے۔ ان کو ابوزابل کے طبی مدرسے میں ہیڈ ماسٹر مقرر کیا گیا، اس کے بعد وہ توپ خانے کے مدرسے میں مترجم ہوگئے۔ ۱۸۳۵ء میں وہ بیرونی زبانوں کے مدرسے میں ڈائرکٹر مقرر ہوگئے۔ یہ مدرسہ محمد علی نے قاہرہ میں قائم کیا تھا، اس کے قیام کی تجویز خود طہطاوی نے پیش کی تھی۔ خلدون الحصری نے لکھا ہے کہ اس مدرسے کے طلبا اور طہطاوی نے مل کر بیرونی زبانوں کی دو ہزار کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا۔ یہ ترجمے ہر قسم کے موضوع پر تھے اور ان ترجموں نے مصریوں کی ذہنی بیداری میں اہم کردار ادا کیا۔

محمد علی کے جانشین عباس اول نے اس مدرسے کو ۱۸۴۹ء میں بند کردیا اور طہطاوی کو ایک ہائی سکول کا ہیڈ ماسٹر بناکر سوڈان کے نو تعمیر صدر مقام خرطوم بھیج دیا۔ وہ چار سال خرطوم میں رہے۔ ۱۸۵۲ء میں ان کو قاہرہ میں فوجی مدرسے کا ڈائرکٹر مقرر کیا گیا، لیکن یہ مدرسہ بھی جلد ہی بند کردیا گیا اور طہطاوی بے روزگار ہوگئے۔ خاندان محمد علی کے چوتھے حکمران اسماعیل پاشا (۱۸۶۳ تا ۱۸۷۹ء) نے تخت نشین ہونے

کے بعد ان کو بلا کر نو تشکیل یافتہ تعلیمی کمیشن کا رکن مقرر کیا۔ اس طرح طہطاوی نے مصر کی تعلیمی پالیسی مرتب کرنے میں حصہ لیا۔ اس زمانے میں انھوں نے ان کتابوں کی نگرانی بھی کی جن کا مصر میں ترجمہ کیا جاتا تھا علاوہ ازیں وہ سرکاری رسالے OFFICIAL JOURNAL کے ایڈیٹر بھی تھے۔ ۱۸۷۳ء میں طہطاوی کا انتقال ہو گیا۔

افکار

طہطاوی نے بکثرت کتابوں کے ترجمے کیے۔ یہ ترجمے فرانسیسی سے عربی میں کیے گئے تھے اور جغرافیہ، تاریخ اور فوجی نوعیت کی کتابوں کے ترجمے تھے۔ فرانسیسی مصنف فین لون (FENELON) جو شہنشاہ فرانس لوئی چہار دہم کے پوتے کا اتالیق تھا، اس کی مشہور داستان TELEMAQUE کا بھی عربی میں ترجمہ کیا۔ اس کے علاوہ انھوں نے فرانسیسی نظموں کا بھی عربی میں ترجمہ کیا۔ طہطاوی کی تصانیف میں تخلیص الابریز، جو ان کی پہلی تصنیف ہے، آنحضرتؐ کی سوانح عمری، تاریخ مصر کی جلد اوّل، تعلیم کے موضوع پر ایک کتاب المرشد الامین اور ان کے آخری دور کی کتاب مناہج الالباب المصریہ فی مباہج الآداب العصریہ کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ مضامین ان کے علاوہ ہیں، خاص طور پر وہ مضامین جو انھوں نے JOURNAL میں لکھے، بہت اہم ہیں۔ طہطاوی کو شاعری سے بھی دلچسپی تھی اور ان کے اشعار میں وطن سے محبت کا جذبہ نمایاں ہے۔[۱]

طہطاوی مغربی تہذیب کے مداح ہیں۔ انھوں نے اعتراف کیا ہے کہ مغربی تہذیب ان کی اپنی تہذیب سے برتر ہے۔ وہ مناہج میں لکھتے ہیں کہ تہذیب کی دو بنیادیں ہوتی ہیں۔ ایک مادی اور دوسری غیر مادی، اور فرانسیسی ان دونوں میں برتر ہیں۔ وہ فرانسیسیوں کی محض سیاسی، اقتصادی اور فوجی برتری کو ہی تسلیم نہیں کرتے بلکہ ان کی محنت، صداقت، انصاف اور کردار کی تعریف بھی کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ مصریوں پر زور دیتے ہیں کہ وہ آرٹ، سائنس اور صنعت کے لیے مغرب کا رخ کریں کیونکہ یہ چیزیں مغرب میں اپنے کمال کے ساتھ موجود ہیں۔[۲]

---

[۱] عبدالرحمٰن الرافعی نے اپنی کتاب عصر محمد علی (ص ۴۰۰ - ۵۰۴) میں طہطاوی کے منتخب اشعار پیش کیے ہیں۔

[۲] تخلیص، ص ۴۔

طہطاوی مغربی تہذیب کی تعریف کے باوجود فرانس کو کفر و عناد کی سرزمین کہتے ہیں اور فرانسیسیوں کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اگرچہ وہ ایمان کی صحت سے دور ہیں لیکن ان میں صفائی کا جذبہ قابل تعریف ہے۔ ان کے اندر یہ خوبی عیسائیت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ فرانس کے عیسائی صفائی پسند ہوتے ہیں جبکہ مصر کے قبطی عیسائی گندے ہوتے ہیں۔ طہطاوی کے خیال میں فرانسیسی برائے نام عیسائی ہیں، کیونکہ وہ روایات اور سند کے غلام نہیں۔ وہ ہر معاملے کی تہ تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ طہطاوی ان کے عقلی طریقۂ کار کی تعریف کرتے ہیں۔

خلدون الحصری لکھتے ہیں کہ طہطاوی کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اسلامی حدود کی پابندی کرنا چاہتے ہیں، وہ ایک ایسے مصلح ہیں جو تجدد کا کام اسلام کے اندر رہ کر انجام دینا چاہتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ مغرب نے بہت سے اصول اسلام سے لیے ہیں۔ میں صرف ان چیزوں کی تعریف کرتا ہوں جو شریعتِ اسلامی کے خلاف نہیں ہیں۔ مثلاً طہطاوی فرانسیسیوں کے انصاف کی تعریف کرتے ہیں جو ان کے خیال میں تہذیب کی بنیاد ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فرانسیسیوں کے قوانین کسی حد تک اسلام کے قوانین سے ملتے جلتے ہیں، لیکن وہ الہامی کتابوں پر مبنی نہیں ہیں۔

طہطاوی مسلمانوں میں مذہبی اختلافات کو ایک برکت سمجھتے ہیں، کیونکہ اس طرح ایک مذہب والا دوسرے مذہب کے اصول کو اپنا سکتا ہے۔ چنانچہ وہ بعض مغربی اصولوں کو فقہِ حنفی کے مطابق پاکر قبول کرنا چاہتے ہیں، حالانکہ وہ خود شافعی تھے۔

طہطاوی جامعہ ازہر کے نصاب میں جدید علوم کو بھی شامل کرنے کے حامی تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ یہ علوم بظاہر بیرونی ہیں، لیکن فی الحقیقت اسلامی ہیں اور مغربی زبانوں میں عربی سے منتقل ہوئے ہیں۔[۵۳]

وہ سیاسیات اور نظامِ حکومت کو بھی مدارس کے نظام میں شامل کرانا چاہتے تھے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "قرآن کی تعلیم اور عربی زبان کے اصول کی تعلیم کے بعد سیاسیات کا درس ہونا چاہیے، کیونکہ اصولِ سیاست کے مطالعے سے آدمی بہتر شہری بن سکتا ہے۔"

طہطاوی نے تخلیص میں فرانس کے سیاسی اداروں کا تذکرہ کیا ہے اور مناہج میں انھوں نے اپنے سیاسی

---

۵۳ مناہج، ص ۱۷۲

تصورات پیش کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ فرانسیسی جس چیز کو لبرٹی (حریت) کہتے ہیں، وہ وہی چیز ہے جسے ہم انصاف اور عدل کہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ تہذیب کی ترقی و تکمیل دو طرح سے ہوتی ہے، مذہب سے اور مفاد عامہ کے کاموں سے یعنی زراعت، تجارت اور صنعت سے[۴]

بادشاہی نظام پر تنقید کرتے ہوئے طہطاوی لکھتے ہیں کہ "بادشاہ مختارِ مطلق نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اولی الامر ہے، زمین پر اللہ کا نائب ہے اور اللہ نے اس کو رعیت کی نگہبانی کے لیے منتخب کیا ہے۔ وہ رعایا کی ملکیت ہے، مالک نہیں۔ جب خدیو اسماعیل پاشا نے "مجلس النواب" قائم کی، تو طہطاوی نے اس کی تعریف کی۔

طہطاوی مزدور کی محنت کو بہت اہمیت دیتے ہیں اور خلدون الحصری کے خیال میں انھوں نے جو نظریہ پیش کیا ہے وہ محنت اور قدرِ زائد کے مارکسی نظریے سے بہت ملتا جلتا ہے۔ انھوں نے مصری جاگیرداروں پر سخت تنقید کی ہے کیونکہ وہ پیداوار پر اجارہ داری قائم کر کے زراعت کے سارے فائدے سے متمتع ہوتے ہیں اور وہ کھیت میں کام کرنے والے مزدوروں کو جو اجرت دیتے ہیں وہ ان کے حق سے بہت کم ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ زمینداروں کا یہ نظریہ غلط ہے کہ وہ چونکہ راس المال خرچ کرتے ہیں، اس لیے ان کو نفع حاصل ہوتا ہے اور یہ ان کا حق ہے۔ حصری کا خیال ہے کہ طہطاوی نے مزدور کے متعلق یہ تصور مارکس کی طرح ایڈم اسمتھ اور ریکارڈو[۵] سے لیا ہے، کیونکہ مارکس کی کتاب "سرمایہ" پہلی مرتبہ جرمن میں ۱۸۶۷ء میں شائع ہوئی اور طہطاوی اس زبان سے ناواقف تھے۔ ان کی مناہج ۱۸۶۹ء میں لکھی گئی۔ سرمایہ کا فرانسیسی میں ترجمہ ۱۸۷۵ء میں ہوا۔

وطن

طہطاوی کی تحریروں میں وطن اور حبِ وطن کا بار بار تذکرہ آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ طہطاوی اسلامی دنیا میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے وطن کا لفظ اور اصطلاح مغربی تصورِ وطن کے مطابق استعمال کی۔ وہ

---

[۴] مناہج، ص ۹

[۵] ایڈم اسمتھ (۱۷۲۳ تا ۱۷۹۰ء) مصنف "دولت اقوام" اور ڈیوڈ ریکارڈو (۱۷۷۲ تا ۱۸۲۳ء) دونوں برطانیہ کے ممتاز ماہرین معاشیات تھے۔

اپنی کتاب المرشد الامین میں لکھتے ہیں کہ : " جس طرح مسلمان مذہب سے محبت کرتے ہیں مغرب میں اسی طرح وطن سے محبت کی جاتی ہے ، حالانکہ وطن سے محبت مسلمانوں کے لیے ایمان کی ایک شاخ ہے ۔ ابنائے وطن ایک زبان بولتے ہیں ، ایک جیسے رسم و رواج رکھتے ہیں اور ایک ریاست کی اطاعت کرتے ہیں اور ایک قانون مانتے ہیں ۔

" اسلامی برادری میں مصری اپنا ایک علیحدہ وجود رکھتے ہیں اور ان کا وطن مصر ہے ۔ دنیا کے ہر خطے میں ایک سیارہ ہوتا ہے جو افق پر چمکتا ہے ، مصر براعظم افریقہ کا سیارہ ہے ، اس کا سب سے بلند مینار اور اس کے افق کا روشن سورج ۔ مصر سب سے زیادہ باعظمت نہ سہی لیکن ایک عظیم ملک ہے "

طہطاوی نے عربی زبان میں اولین وطنی شاعری کی جس کو وہ قصائد وطنیہ کہتے ہیں ۔ ان میں وہ مصر کی عظمت اور محمد علی کے زمانے کی مصری فتوحات کا تذکرہ کرتے ہیں ۔ ان نظموں میں قبل از اسلام کے دور پر بھی فخر کیا گیا ہے ۔

طہطاوی نے فرانس کے قومی ترانے مارسلینز کا عربی میں ترجمہ بھی کیا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ فرانسیسی وطن کی خاطر ہر خطرے میں پڑنے کے لیے تیار رہتے ہیں اور وطن پرستی مغربی قوموں کے لیے قوت کا ایک بڑا ذریعہ ہے ۔ وہ لکھتے ہیں کہ رومی سلطنت کی دو حصوں میں تقسیم اور بعد میں اس کا زوال دو قوم رومیوں میں وطن پرستی کے زوال کی وجہ سے ہوا ۔ لیکن اس کے ساتھ ہی طہطاوی یہ بھی لکھتے ہیں کہ ہر مُسلم ملک ان تمام مسلمانوں کا وطن ہو سکتا ہے جو وہاں رہتے ہیں "[۴۵]

(خلدون الحصری کی انگریزی کتاب " تین مصلحین " سے ماخوذ)

---

[۴۵] المرشد الامین ، ص ۱۲۵

روحِ اسلام اردو ترجمہ سپرٹ آف اسلام : سید ہادی حسن

سید امیر علی کی اس شہرہ آفاق کتاب کا عربی، فارسی اور بعض دوسری اسلامی زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے اسلام کے اساسی عقاید کی حقانیت اور اس کی عالم گیر تہذیب کی برتری کو عہدِ حاضر کے عقلی و فلسفیانہ معیار پر پرکھا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اسلام نہ صرف اس دور میں جب کہ اس کا ظہور ہوا بلکہ آج بھی انسانیت کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر پیغام ہے۔

اصل کتاب انگریزی زبان کا ایک ادبی شاہکار ہے۔ سید ہادی حسن صاحب نے کتاب کے اُردو ترجمے میں اس کی ادبی شان کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کی ہے۔

صفحات ۱۶ + ۷۲۴ قیمت ۴۵ روپے

علمِ حدیث میں پاک و ہند کا حصہ

مصنف : ڈاکٹر محمد اسحاق مترجم : شاہد حسین رزاقی

برعظیم پاک و ہند کے مسلمان علم حدیث کو فروغ دینے میں ہمیشہ پیش پیش رہے ہیں اور یہاں کے علماء و محدثین اور ان کے قائم کردہ مکاتبِ حدیث کی تعلیم اور ترقی و اشاعت کے لیے ہر ایک دور میں گراں قدر خدمات انجام دی ہیں۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے سندھ میں صحابہ و تابعینِ کرام کے ورود اور قدیم ترین مراکزِ حدیث کے قیام سے لے کر تعلیم و اشاعتِ حدیث کے دورِ جدید کے آغاز اور دارالعلوم دیوبند کی تاسیس تک اسلامی ہند میں حدیث کی ترویج و اشاعت اور تعلیم و ترقی کی تاریخ بڑی تلاش و تحقیق سے قلم بند کی ہے اور محدثین کے مختصر حالات اور ان کی تصانیف کے بارے میں مفید معلومات بھی درج کیے ہیں۔

علم حدیث اور اس کی تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے یہ کتاب بہت اہم اور ضروری ہے۔

صفحات ۲۴ + ۳۰۸ قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

محمد اسحاق بھٹی

پروفیسر محمد سرور جامعی

پاکستان کے نامور مصنف اور کہنہ مشق صحافی پروفیسر محمد سرور جامعی نے ۱۹ اور ۲۰ ستمبر ۱۹۸۳ء کی درمیانی شب کو ابوظہبی میں وفات پائی، وہاں وہ اپنے بیٹے سے ملاقات کے لیے گئے تھے۔ دو دن بعد ۲۲ ستمبر کو ان کی میت لاہور لائی گئی اور اسی روز دوپہر کے بعد انھیں دفن کر دیا گیا۔ اِنا لِلّٰہ و انا الیہ راجعون۔ نمازِ جنازہ ڈاکٹر اسرار احمد نے پڑھائی۔

سرور صاحب مرحوم اپنے بعض افکار و تصورات کی بنا پر حلقۂ اہلِ علم میں خاص شہرت رکھتے تھے۔ کچھ حضرات ان سے متفق نہ تھے اور کچھ ان کے مداح تھے۔ وہ ۱۹۰۴ء کو موضع سیکریالی تحصیل کھاریاں، ضلع گجرات (پنجاب) میں پیدا ہوئے اور اسلامیہ ہائی سکول گجرات سے میٹرک پاس کیا۔ اس زمانے میں برصغیر کی سیاسی سرگرمیاں نقطۂ عروج پر تھیں اور تحریکِ عدم تعاون کا زور تھا۔ سرور صاحب بھی اس سے متاثر ہوئے اور مولانا سید عطاء اللہ شاہ بخاری مرحوم اور دیگر حضرات سے ان کا تعلق پیدا ہو گیا، جس نے آہستہ آہستہ عقیدت کی شکل اختیار کر لی۔ گجرات کے اسلامیہ ہائی سکول میں اس دور میں مشہور صحافی ملک نصر اللہ خاں عزیز مرحوم بھی پڑھاتے تھے اور وہ سرور صاحب کے استاد تھے۔

اسی عہد (۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء) میں علی گڑھ میں جامعہ ملیہ کا قیام عمل میں آیا، جس کا افتتاح شیخ الہند مولانا محمود حسن نے کیا۔ فکری اور سیاسی ہم آہنگی کی بنا پر اسلامیہ ہائی سکول گجرات کا الحاق جامعہ ملیہ سے کر دیا گیا تھا۔ میٹرک پاس کرنے کے بعد سرور صاحب علی گڑھ گئے اور جامعہ ملیہ میں داخل ہو گئے۔ اس سے کچھ عرصہ بعد جامعہ ملیہ کو علی گڑھ سے دہلی منتقل کر دیا گیا تو سرور صاحب بھی دہلی چلے گئے جو اس کے ابتدائی دور کے طلبا میں سے تھے اور عربی ادب اور تاریخ ان کے خاص مضامین تھے۔ جامعہ سے بی اے کی سند حاصل کرنے کے بعد وہ اعلیٰ تعلیم کے لیے مصر گئے اور جامعہ ازہر میں داخلہ لیا۔ چار سال وہاں مقیم رہے۔ قیامِ مصر کے دوران انھوں نے عربی ادب کا گہری نظر سے مطالعہ کیا، مصر اور عالمِ اسلامی

کے سیاسی کوائف سے متعلق آگاہی حاصل کی اور وہاں کے قومی ذہن رکھنے والے قائدین کے بارے میں بنیادی معلومات فراہم کیں۔

مصر میں چار سالہ قیام کے بعد وطن واپس آئے تو دہلی گئے اور جامعہ ملیہ میں اسلامی تاریخ کے پروفیسر مقرر ہو گئے۔ اس وقت جامعہ ملیہ کے مہتمم اعلیٰ نامور ماہرِ تعلیم ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم تھے (جو ہندوستان کے منصب صدارت پر بھی فائز رہے)۔ کارپردازانِ جامعہ ملیہ نے اس کے طریقِ تعلیم کو لوگوں سے متعارف کرانے کے لیے پنجاب میں جامعہ کی ایک شاخ قائم کی تو ڈاکٹر صاحب کے ایما سے سرور صاحب پنجاب آ گئے اور تعلیمی و تدریسی خدمات انجام دینے لگے۔ اس کے ساتھ ہی انھوں نے عملی صحافت کا آغاز بھی کر دیا اور ۱۹۳۴ء میں روزنامہ "زمیندار" (لاہور) کے عملۂ ادارت میں شامل ہو گئے۔ "زمیندار" اس زمانے میں برصغیر کا ایک وقیع اور مقبول ترین اخبار تھا اور سرور صاحب اس کے افتتاحیہ نگاروں کی جماعت کے رکن تھے۔

اب ان کی زندگی نے ایک اور کروٹ لی۔ ۱۹۳۸ء میں وہ ڈاکٹر ذاکر حسین کی ہدایت پر مکہ معظمہ گئے۔ وہاں مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم قیام فرما تھے، سرور صاحب نے مولانا سندھی سے حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے علمی، اقتصادی، معاشی اور سیاسی فلسفے اور تعلیمات کے بارے میں معلومات حاصل کیں اور ان سے بہت متاثر ہوئے۔ اس کے بعد وہ تمام عمر اپنے فہم و فکر کے مطابق اس فلسفے اور تعلیم کی نشر و اشاعت کرتے رہے۔ اس میں اتفاق بھی ہو سکتا ہے اور اختلاف بھی لیکن اس وقت یہ بات ہمارے موضوع سے خارج ہے۔

سرور صاحب مکہ معظمہ سے واپس آئے تو جامعہ ملیہ دہلی میں بیت الحکمت کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا گیا، جس کا بنیادی مقصد شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کے فروغ و ترویج سے متعلق خدمت انجام دینا تھا۔

۱۹۴۲ء میں وہ پھر پنجاب آئے اور لاہور کے روزنامہ "احسان" کے ایڈیٹر مقرر ہوئے۔ لیکن اس اخبار کی پالیسی سے عدم اتفاق کے باعث ۱۹۴۳ء میں اس سے الگ ہو گئے۔ اسی سال انھوں نے شاہ ولی اللہ دہلوی اور مولانا عبیداللہ سندھی کے افکار و تصورات اور فلسفہ و حکمت کی تبلیغ و اشاعت کے لیے "سندھ ساگر اکیڈمی" کے نام سے ایک طباعتی اور اشاعتی ادارہ قائم کیا۔ اس کے

ساتھ ہی تصنیف و تالیف کا سلسلہ جو پہلے سے جاری تھا اور تیز کر دیا۔

قیامِ پاکستان سے پیشتر اگرچہ وہ بعض اخبارات میں بھی کام کرتے رہے، لیکن ان کا اصل تعلق جامعہ ملیہ ہی سے رہا۔ ۱۹۴۷ء میں بھی وہ جامعہ میں استاد تھے۔ موسم گرما کی چھٹیوں میں لاہور آئے تو پاکستان قائم ہو گیا اور پھر دہلی نہیں گئے اور مستقل طور پر لاہور میں سکونت اختیار کر لی۔ مارچ ۱۹۴۸ میں جب لاہور سے روزنامہ "امروز" جاری ہوا تو اس کی مجلسِ ادارت میں پروفیسر محمد سرور بھی شامل تھے۔ امروز سے علیحدگی کے بعد اپنے بعض احباب کے ساتھ مل کر لاہور سے ہفت روزہ آفاق جاری کیا۔ آفاق میں انھوں نے مسئلہ ملکیتِ زمین کے موضوع پر مدلل مضامین لکھے اور مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی کے نقطۂ نظر سے اختلاف کا اظہار کیا۔ یہ مضامین علمی حلقوں میں بہت مقبول ہوئے اور ان کی تحسین کی گئی۔ کچھ عرصے بعد یہ اخبار روزنامہ ہو گیا اور چند وجوہ سے سرور صاحب اس سے علیحدہ ہو گئے۔

وفاق سے علیحدگی کے بعد وہ کراچی چلے گئے اور پاکستان کی وزارتِ اطلاعات و نشریات کے محکمہ مطبوعات میں اسسٹنٹ ڈائریکٹر مقرر ہوئے۔ لیکن یہاں بھی وہ زیادہ عرصہ نہ ٹھہر سکے اور لاہور واپس چلے آئے۔ لاہور میں انھیں محکمۂ اطلاعات پنجاب کے ڈپٹی ڈائریکٹر مطبوعات مقرر کر دیا گیا، مگر یہاں بھی ان کا دل نہ لگا اور سرکاری ملازمت ترک کر دی۔ ۱۹۵۹ء میں پشاور پہنچے اور روزنامہ "بانگِ حرم" کی عنانِ ادارت سنبھالی۔ بعد ازاں محکمۂ اوقاف کی طرف سے حیدر آباد (سندھ) میں شاہ ولی اللہ اکادمی کا قیام عمل میں آیا تو اس ادارے کے ترجمان "الرحیم" کی ادارت ان کے سپرد کر دی گئی۔ کئی سال اس ادارے سے منسلک رہے پھر مرکزی ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی (اسلام آباد) کے رسالہ "فکر و نظر" کی زمامِ ادارت ہاتھ میں لی۔ دو سال بعد اس سے بھی علیحدہ ہو گئے اور لاہور چلے آئے۔ اگست ۱۹۶۹ء میں ان کا تعلق ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ لاہور سے قائم ہوا اور جون ۱۹۷۱ء تک اس ادارے کے ترجمان ماہنامہ "المعارف" کے ایڈیٹر رہے۔ اب کچھ عرصے سے حکومتِ پاکستان کے ماہنامے "الزکوٰۃ" کے ایڈیٹر تھے جو نیشنل پریس ٹرسٹ کی نگرانی میں مرکزی وزارتِ اوقاف کی طرف سے شائع ہوتا ہے۔

سرور صاحب مرحوم بہت محنتی اور ان تھک کام کرنے والے تھے۔ اپنی تدریسی اور صحافتی مصروفیتوں کے ساتھ ساتھ انھوں نے تصنیفی اور تحقیقی سرگرمیاں بھی جاری رکھیں۔ ان کی تصنیفات و تالیفات اور

تراجم کی فہرست میں مندرجہ ذیل کتابیں شامل ہیں:

۱۔ **مضامین محمد علی:** مولانا محمد علی جوہر کے مضامین کا یہ مجموعہ دو جلدوں میں ہے اور ان مضامین پر مشتمل ہے جو "ہمدرد" میں شائع ہوئے۔ لیکن ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہان پوری نے اپنی تازہ تصنیف "مولانا محمد علی اور ان کی صحافت" میں مولانا عبدالماجد دریا بادی کی کتاب "محمد علی — ذاتی ڈائری کے چند ورق" کے چند اقتباس نقل کیے ہیں جن سے پتا چلتا ہے کہ یہ تمام مضامین مولانا کے نہیں ہیں بلکہ بعض مضامین مولانا دریا بادی اور "ہمدرد" کے دیگر ارکانِ ادارہ کے بھی ہیں۔ ڈاکٹر ابو سلمان لکھتے ہیں:

پروفیسر محمد سرور صاحب نے متعدد ایسے مقالات اپنے مرتبہ "مضامین محمد علی" کے دونوں مجموعوں میں شامل کر لیے ہیں جو "ہمدرد" میں محمد علی کے نام سے نہیں چھپے۔ مجھے یقین ہے کہ مولانا دریا بادی نے غلط بیانی نہیں کی۔[۱]

سرور صاحب کے مرتب کردہ یہ دونوں مجموعے ۱۹۳۸ء میں مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی نے شائع کیے۔

۲۔ **خطوطِ محمد علی:** ناشر مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی۔ ۱۹۴۰

۳۔ **مولانا محمد علی کے یورپ کے سفر:** ناشر مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی۔ ۱۹۴۰

۴۔ **مولانا محمد علی بحیثیت تاریخ اور تاریخ ساز:** ناشر مکتبہ جامعہ ملیہ دہلی۔ ۱۹۶۲ء

۵۔ **مولانا عبید اللہ سندھی۔ حالاتِ زندگی اور سیاسی افکار:** ناشر سندھ ساگر اکادمی لاہور۔ ۱۹۴۵ء

۶۔ **تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفۂ تاریخ:** یہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی کتاب ہمعات کا اردو ترجمہ ہے۔ ناشر سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔ ۱۹۴۶ء

۷۔ **تصوف کے آداب و اشغال اور ان کا فلسفہ:** شاہ ولی اللہ کی تصنیف "القول الجمیل فی بیان سواء السبیل" کا اردو ترجمہ۔ ناشر سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔

۸۔ **مشاہدات و معارف:** شاہ صاحب کی تصنیف فیوض الحرمین کا اردو ترجمہ۔ ناشر سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔ ۱۹۴۷ء

۹۔ **خطبات مولانا عبید اللہ سندھی:** ناشر سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، مولانا محمد علی اور ان کی صحافت، ص ۶۸، ۶۹، ۷۰۔

۱۰۔ کابل میں سات دن۔ اکتوبر ۱۹۱۵ – ۱۹۲۲ء: از مولانا سندھی۔ مرتبہ پروفیسر محمد سرور
۱۱۔ مولانا عبید اللہ سندھی۔ افادات و ملفوظات: ناشر سندھ ساگر اکادمی، لاہور۔
۱۲۔ ارمغانِ شاہ ولی اللہ: ناشر ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور
۱۳۔ شاہ ولی اللہ کی کتاب قول فیصل کا ترجمہ۔
۱۴۔ شاہ صاحب کی کتاب تاویل الاحادیث کا ترجمہ
۱۵۔ شاہ صاحب کی تصنیف لمعات کا ترجمہ
۱۶۔ شیخ نظام الدین اولیا کے ملفوظات فوائد الفواد کا ترجمہ
۱۷۔ مولانا مودودی کی تحریکِ اسلامی
۱۸۔ تحریکِ اسلامی اور اسلامی دستور
۱۹۔ مسلمان قوم کے اسبابِ زوال
۲۰۔ پنجابی ادب۔

ان کتابوں کے علاوہ انھوں نے اور بھی کئی کتابیں تصنیف کیں اور بعض عربی کتابوں کے ترجمے کیے۔ نیز اخبارات و رسائل میں بے شمار مضامین لکھے۔

سرور صاحب سے میری پہلی ملاقات ۱۹۵۰ء میں ہوئی۔ دسمبر کا مہینہ تھا، مولانا محمد حنیف ندوی نے فرمایا، چلو تمھیں سرور صاحب سے ملائیں۔ اس زمانے میں، میں "الاعتصام" میں کام کرتا تھا، مولانا محمد حنیف اس کے ایڈیٹر تھے اور میں ان کا معاون۔ "الاعتصام" گوجرانوالہ سے نکلتا تھا۔ سرور صاحب ہفت روزہ "آفاق" کے ایڈیٹر تھے اور اس کا دفتر ٹمپل روڈ پر تھا۔ دن کو دس بجے کے قریب ہم ان کے دفتر پہنچے تو سرور صاحب موجود نہ تھے۔ معلوم ہوا کہ آنے ہی والے ہیں۔ باہر نکلے تو ایک صاحب ہمیں دیکھ کر جلدی سے سائیکل پر سے اترے۔ وہ سیاہ رنگ کی شیروانی اور کھلے پائینچے کا پاجامہ پہنے ہوئے اور آنکھوں پر سفید رنگ کے شیشے کی نظر والی عینک لگائے ہوئے تھے۔ نہایت تپاک سے ملے اور گرم جوشی سے دونوں ہاتھوں سے مصافحہ کیا۔ وہیں کھڑے کھڑے مولانا نے ان سے میرا تعارف کرایا اور مجھ سے فرمایا: "آپ ہیں سرور صاحب۔" سرور صاحب اندر لے گئے، چائے پلائی اور دیر تک مختلف موضوعات سے متعلق باتیں ہوتی رہیں۔ سرخ و سفید رنگ، تیکھے نقش، متوازن

جسم، پورا قد، زبان میں لکنت لیکن گفتگو میں متانت و وقار، ایسا معلوم ہوتا تھا کہ مولانا ندوی کے سامنے سراپا عقیدت بنے ہوئے ہیں۔ رنگ روپ، شکل و شباہت، نقش و نگار اور قد و قامت کے اعتبار سے مصری معلوم ہوتے تھے۔ اندازِ کلام مہذبانہ، طرزِ ادا مؤدبانہ اور لب و لہجہ عقیدت مندانہ۔ کہتے کم تھے، سنتے زیادہ تھے، جیسے کچھ حاصل کرنا چاہتے ہوں — میں خاموش بیٹھا رہا، کسی بات میں کوئی دخل نہیں دیا— یہ میری ان سے پہلی ملاقات تھی۔

اس سے کچھ عرصہ بعد وہ "آفاق" میں توسیع خریداری کے سلسلے میں گوجرانوالے گئے۔ مولانا محمد اسمٰعیل مرحوم اور مولانا محمد حنیف ندوی سے بھی ملے۔ میں بھی ان کی مجلس میں موجود تھا، لیکن سماع کی حد تک —!!

اس سے چند سال بعد وہ پاکستان کی وزارتِ اطلاعات و نشریات کے محکمۂ مطبوعات کے اسسٹنٹ ڈائریکٹر کی حیثیت سے کراچی چلے گئے۔ اس زمانے میں انھوں نے دو کتابیں تصنیف کیں، ایک مولانا مودودی کی تحریکِ اسلامی اور دوسری تحریکِ اسلامی اور اسلامی دستور۔ یہ دونوں کتابیں کراچی سے مجھے الاعتصام میں تبصرے کے لیے بھجوائیں۔ میں نے تبصرہ کیا تو شکریے کا خط لکھا۔ چند روز بعد لاہور آئے، مجھے دفتر آکر ملے، مزید شکریہ ادا کیا اور دیر تک مختلف مسائل سے متعلق سلسلۂ گفتگو جاری رہا۔ یہ ۱۹۵۷ء کے اپریل کی بات ہے۔

بعدازاں وہ محکمۂ اطلاعات پنجاب کے ڈپٹی ڈائریکٹر مطبوعات مقرر ہو کر لاہور آگئے۔ اس زمانے میں ان کا دفتر ایبٹ روڈ پر تھا۔ اس دور میں بھی ان کے دفتر میں یا کہیں اور ان سے ملاقاتیں ہوتی رہیں۔

اگست ۱۹۶۹ء میں وہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ سے منسلک ہوگئے۔ اس وقت ادارے کے ناظم ڈاکٹر شیخ محمد اکرام مرحوم تھے۔ وہ سرور صاحب کی صلاحیتوں اور سرگرمیوں سے خوب آگاہ تھے، اسی لیے وہ انھیں ادارے میں لائے تھے۔ یہاں انھیں "المعارف" کا ایڈیٹر مقرر کیا گیا۔ تقریباً دو سال (جون ۱۹۷۱ء تک) وہ یہ خدمت انجام دیتے رہے۔ اس اثنا میں انھیں نہایت قریب سے دیکھنے اور ان کے معمولات سے آگاہ ہونے کا موقع ملا۔

وہ بہت محنتی اہلِ علم تھے۔ آٹھ سوا آٹھ بجے دفتر آجاتے اور پھر کام میں جُت جاتے۔ محنت اور احتیاط سے رسالہ مرتب کرتے۔ تمام مضامین پڑھتے اور ان کی تصحیح کرتے۔ اداریے کے علاوہ ایک یا دو مضمون خود لکھتے، کتابوں پر تبصرہ کرتے۔ المعارف کے لیے بعض عربی مضامین کے ترجمے بھی

کرتے ۔ پروف خوانی بھی خود ہی کرتے ۔ المعارف کی ادارتی ذمے داریوں کے علاوہ انھوں نے ادارے کے لیے ایک کتاب " ارمغانِ شاہ ولی اللہ" بھی تصنیف کی ۔ یہ اپنے انداز کی ایک عمدہ کتاب ہے ۔ اس میں مختلف مسائل سے متعلق حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی کے افکار و نظریات معرضِ تحریر میں لائے گئے ہیں ۔ وہ وقت پر دفتر آنے کے پابند تو تھے لیکن جانے کے پابند نہ تھے ۔ تمام دن کام کرتے رہتے ۔ عام طور پر شام کو دفتر سے باہر نکلتے ۔ شاید ہی کوئی دن ہوگا کہ شام سے پہلے یا چھٹی کے وقت دفتر سے گئے ہوں ۔ اس زمانے میں وہ عربی رسائل و اخبارات سے " امروز" کے سنڈے ایڈیشن کے لیے عالمِ عرب کے سیاسی اور معاشرتی مسائل پر بھی مضمون لکھتے تھے ۔

ان میں ایک عادت یہ دیکھی کہ بسکٹ ، ڈبل روٹی ، مکھن ، چائے ، چینی ، کیلے اور مالٹے وغیرہ اپنے کمرے میں رکھتے ۔ اس کے لیے برتن اپنے گھر سے لائے تھے ۔ جو شخص ملنے کے لیے آتا ، اسے خود چائے بنا کر پلاتے اور کھانے کی مختلف چیزیں پیش کرتے ۔ عام طور پر دفتر کے لوگوں کو بھی چائے پلاتے ۔ پھر برتن وغیرہ خود ہی صاف کرتے ۔ دوسرے سے کام کرانے کے عادی نہ تھے ۔

ان کا حلقۂ احباب بہت وسیع تھا ۔ جو شخص آتا اس کے مزاج کے مطابق گفتگو کرتے ۔ چوہدری علی محمد خادم ان کے پرانے رفیق تھے اور اس زمانے میں لائل پور (حال فیصل آباد) کی تحصیل سمندری سے پنجاب اسمبلی کے رکن تھے ، وہ اکثر ان سے ملاقات کو آتے ۔ " آفاق" میں بھی ان کے ساتھ کام کرتے رہے تھے ۔

سرور صاحب مرحوم برصغیر پاک و ہند کے بعض اہلِ علم اور سیاسی رہنماؤں کے بہت مداح بلکہ عقیدت مند تھے ۔ ان کے افکار و نظریات سے متعلق اگر علمی انداز میں کوئی بات کی جاتی تو اطمینان سے سنتے اور اعتراضات کا جواب بھی متانت سے دیتے ۔ بعض مسائل میں ان سے اختلاف بھی کرتے لیکن اگر کوئی شخص ان رہنماؤں کی نیت پر حملہ کرتا اور سخت الفاظ میں ان کو ہدفِ تنقید ٹھہراتا تو برداشت نہ کر پاتے ، سختی کا جواب سختی سے دیتے اور اس سلسلے میں اکثر جذباتی ہو جاتے ۔

شاہ ولی اللہ دہلوی اور مولانا عبید اللہ سندھی کے انتہائی مداح تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے نظریات و افکار کو پھیلانے اور عام کرنے میں انھوں نے بڑی محنت کی ۔ لیکن سنجیدگی سے نجی مجلسوں میں ان کے بعض تصورات سے اظہارِ اختلاف بھی کرتے اور علمی رنگ میں دوسرے کی مخالفت بھی پوری توجہ سے سنتے ۔ ہم بعض دفعہ ان سے ازراہِ مذاق کہا کرتے کہ آپ نے مولانا سندھی کے افکار کی جس انداز سے

ترجمانی کی ہے، شاید اس طرح وہ خود بھی نہ کر پاتے۔ اسی طرح مولانا سندھی نے جس اسلوب میں شاہ صاحب کے بعض افکار کی وضاحت کی ہے، اس سے خود شاہ صاحب بھی شاید آگاہ نہ ہوں گے۔ سرور صاحب اس قسم کی باتیں خوش ہو کر سنتے اور ہنس پڑتے۔

وہ پیدل چلنے کے عادی تھے۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ سے انسلاک کے زمانے میں وہ شادماں کالونی میں کرائے کے مکان میں رہتے تھے۔ گھر سے پیدل دفتر آتے اور پیدل ہی واپس جاتے۔ ان کی صحت کا ایک راز یہ بھی تھا کہ وہ زیادہ تر پیدل چلتے۔ اس میں ہر شخص ان کا ساتھ نہ دے سکتا تھا، لیکن وہ کوئی تھکاوٹ محسوس نہ کرتے۔ اپنا کام وہ خود ہی کرتے۔ ایک دوست نے بتایا کہ ان کی وفات سے کچھ عرصہ پیشتر وہ ان سے ملاقات کے لیے اسلام آباد گئے، چھٹی کا دن تھا، سرور صاحب نے تہمند باندھ رکھا تھا اور کپڑے دھو رہے تھے۔ پوچھا یہ کیا؟ کہا اپنا کام خود ہی کرنا چاہیے۔

وہ ابتدا ہی سے محنت کے عادی تھے اور اس سلسلے میں اپنے بہت سے واقعات سنایا کرتے تھے۔ جامعہ ملیہ میں تدریس کے زمانے میں بھی انھوں نے خوب محنت کی۔ اس دور میں مدرسین کو جامعہ کی طرف سے بہت کم معاوضہ ملتا تھا اور وہ بھی باقاعدہ نہیں ملتا تھا، اس لیے کہ جامعہ کی مالی حالت بہت کمزور تھی۔ سرور صاحب اگرچہ مالی لحاظ سے مضبوط نہ تھے، لیکن دل کے سخی تھے۔ اب ان کی حالت بہتر تھی۔ اور لڑکے کاروبار کرتے تھے۔ لاہور میں اپنا مکان بھی بنا لیا تھا۔

بعض معاملات میں وہ یاس اور قنوط کا شکار تھے۔ اگر ان سے اختلاف کیا جاتا تو کہتے "نہیں صاحب! ایسا نہیں ہوگا۔" (اپنے مخاطب کو دورانِ گفتگو میں وہ عام طور پر "صاحب" کہہ کر خطاب کرتے۔ "ہاں صاحب"۔ "نہیں صاحب")۔ ان کے "قنوط" کی وجہ سے ایک دن میں نے ان سے کہا، سرور صاحب، آپ تو قنوط کا اظہار کرتے کرتے "دعائے قنوت" ہو گئے ہیں۔ اس کے بعد میری موجودگی میں کسی بے تکلف دوست سے کسی معاملے میں قنوط کا اظہار کرتے تو کہتے، "اسحاق صاحب مجھے پھر دعائے قنوت کہیں گے لیکن صاحب! بات وہی صحیح ہے جو میں کہہ رہا ہوں۔"

بہرحال مرحوم بہت سی خوبیوں کے مالک تھے۔ انھوں نے ذہنی پریشانیوں اور مالی کمزوریوں میں مبتلا رہنے کے باوجود متعدد کتابیں لکھیں اور بے شمار مضمون تحریر کیے۔ ان کی زبان سادہ اور عام فہم تھی، ہر شخص اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔

پروفیسر محمد سرور جامعی

وہ زندگی کے آخری دور میں ایک سرکاری ماہ نامے "الزکوٰۃ" کے ادارت کے فرائض انجام دیتے تھے۔ یہ رسالہ ہمارے ہاں "المعارف" کے مبادلے میں نہیں آتا تھا۔ میں نے ان کو خط لکھا کہ معلوم ہوتا ہے، آج کل آپ بہت امیر ہو گئے ہیں، جن لوگوں پر زکوٰۃ فرض ہے، وہ سال میں ایک مرتبہ بڑی مشکل سے ادا کرتے ہیں، لیکن آپ ہر مہینے زکوٰۃ نکالتے ہیں۔ معلوم نہیں کون کون لوگ آپ کی "زکوٰۃ" سے بہرہ مند ہوتے ہیں، یقیناً آپ کی مرتب کردہ فہرست میں امیر اور غیر مستحق لوگ بھی شامل ہوں گے، آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ ہم بھی آپ کی "زکوٰۃ" کے مستحق ہیں اور اس کے باوجود محروم ہیں۔ کیا اس ماہانہ زکوٰۃ سے ہمیں بھی کچھ حصہ ملے گا؟ اس کے بعد انھوں نے "الزکوٰۃ" کے انچارج جناب کلیم اختر صاحب کو لاہور خط لکھا اور اس کے گزشتہ تمام شمارے انھوں نے میرے نام دستی بھیج دیے — (الزکوٰۃ مرتب اسلام آباد سے ہوتا ہے اور حوالۂ ڈاک لاہور سے کیا جاتا ہے)۔

سرور صاحب ۷۹ برس کی عمر کو پہنچ گئے تھے، لیکن صحت اتنی اچھی تھی کہ ساٹھ برس سے زیادہ عمر کے معلوم نہ ہوتے تھے۔ کام میں تیزی اور مستعدی آخر وقت تک قائم رہی۔

مرحوم نے ۱۸ مارچ ۱۹۸۳ کو اسلام آباد سے مجھے آخری خط لکھا، جس میں وعدہ کیا کہ اب کے لاہور آیا تو ملاقات کے لیے ضرور تمہارے دفتر آؤں گا۔ لیکن یہ وعدہ اس طرح ایفا ہوا کہ ۲۲ ستمبر ۱۹۸۳ کو ابوظبی سے ان کی میت آئی اور میں ان کے جنازے میں شریک ہوا۔ اللھم اغفرلہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ۔

میاں عبدالرشید

موجودہ دور میں انسانی شخصیت کو روز بروز اہمیت حاصل ہو رہی ہے۔ قرآن پاک تعمیرِ شخصیت کے لوازم کو موثر اور عام فہم پیراتے میں بیان کرتا ہے اور رسول مقبولؐ کا مقرر کردہ ضابطۂ حیات (شریعتِ محمدی) تعمیرِ شخصیت کے لیے آسان، مختصر اور جامع پروگرام ہے جس پر چل کر افراد اور اقوام دونوں اپنی اپنی استعداد کے مطابق بلند ترین مقامات حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کتاب میں اسی چیز کو جدید نظریات کی روشنی میں موثر اور دلنشیں انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

صفحات ۳۱۲ قیمت ۲۵ روپے

طب العرب

ایڈورڈ جی براؤن ترجمہ : حکیم سید علی احمد نیرؔ واسطی

فاضل مستشرق ایڈورڈ جی براؤن نے لندن کے رائل کالج آف فزیشنز میں ۱۹۱۹ء اور ۱۹۲۱ میں طب عربی پر چار فاضلانہ خطبات دیے جو بعد میں عربین میڈیسن کے نام سے کتاب صورت میں شائع ہوئے۔

پروفیسر براؤن نے اپنے ان چار خطبات کے ذریعے طبی ادب، عربی علم طب اور تاریخ عل پر بڑا احسان کیا ہے۔ یہ خطبات علمی دنیا میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھے گئے اور یو کی کئی زبانوں میں ان کے ترجمے بھی شائع ہوئے۔

حکیم سید علی احمد نیرؔ واسطی نے اس مجموعۂ خطبات کا انگریزی سے سلیس اور بامحاورہ اردو ترجمہ کیا اور جا بجا اپنی جانب سے مفید تشریحات اور علمی، فنی و تاریخی تنقیدات کا اضافہ کیا۔ اپنی تشریحات تنقیدات میں فاضل مترجم نے نہایت قابلیت کے ساتھ جا بجا پروفیسر براؤن کے بیانات کی محققانہ تشریح و توضیح کی

صفحات ۵۵۲ قیمت ۳۰ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

تیب وحواشی: محمد اسحاق بھٹی

مشاہیر کے تین غیر مطبوعہ مکتوبات

جناب محمد کامران فاروقی صاحب نے الفیض لائبریری بہاول پور سے مشاہیر کے تین اور غیر مطبوعہ مکتوب ارسال کیے
ں۔ اس سے قبل ان کے ارسال کردہ مشاہیر کے تین غیر مطبوعہ مکتوب دسمبر ۱۹۸۳ء کے "المعارف" میں اور چار فروری
۱۹۸ کے "المعارف" میں شائع ہو چکے ہیں۔ زیرِ اشاعت مکتوبات میں سے ایک خط مولانا حسرت موہانی کا ہے
مولوی فضل محمد مرحوم (سول جج بہاول پور) کے نام ہے۔ دوسرا خط مولانا ابوالکلام آزاد کا ہے، یہ بھی مولوی فضل محمد
وم کے نام ہے۔ تیسرا خط مولانا غلام رسول مہر کا ہے، جو جناب شورش کاشمیری مرحوم کے نام ہے۔ اس خط میں
صاحب نے شورش مرحوم سے مولوی فضل محمد کا تعارف کرایا ہے۔ اس خط پر تاریخ درج نہیں ہے۔ البتہ پہلے دونوں
طوں پر تاریخ درج ہے۔ مولانا حسرت موہانی کا خط ۲۸ جنوری ۱۹۳۶ کا اور مولانا ابوالکلام آزاد کا ۱۹ جون
۱۹۲ کا مرقومہ ہے —— ذیل میں محمد کامران فاروقی صاحب کے شکریے کے ساتھ یہ مکتوبات درج کیے جا رہے ہیں۔

۱۔ مولانا حسرت موہانی کا خط

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

کان پور۔ مورخہ ۲۸ جنوری ۳۶ء

برخوردار[۱] السلام علیکم

میں کل ۲۹ جنوری کو کان پور سے بذریعہ پنجاب میل دہلی، بھٹنڈا، سمہ سٹہ ہوتا ہوا کراچی روانہ
ں گا۔ پنجاب میل یہاں سے ۱ بجے دن کو روانہ ہوگا۔ دہلی شہر میں ۹½ بجے پہنچ کر اسی وقت
ذریعہ ایکسپریس بھٹنڈا روانہ ہو جاؤں گا۔ بھٹنڈا سے ۳۰ کی صبح کو گاڑی روانہ ہوگی اور سمہ سٹہ
پہر ۴ بجے کے بعد پہنچے گی۔ وہاں کراچی میل مل جائے گا۔ اور ہم لوگ ۳۱ کی صبح کو کراچی پہنچ

---

[۱] مولوی فضل محمد مرحوم مراد ہیں۔

جائیں گے ـ انشاء اللہ تعالےٰ

بھاول نگر جنکشن گاڑی ۲۰ رجنوری دوپہر کے قریب پہنچے گی ـ وہاں آپ مل سکتے ہیں ـ فقط

فقیر حسرت[12] موہانی

"مستقل[13]" کی گزشتہ جلد کی نسبت آپ نے کچھ نہ لکھا ـ میں احتیاطاً وہ جلد ہمراہ لیتا آؤں گا اگر ضرورت ہو تو آپ لے لیجیے گا ـ فقط

فقیر حسرت موہانی

---

[12] مولانا حسرت موہانی کا نام سید فضل الحسن تھا ـ بہت بڑے ادیب، شاعر اور سیاسی رہنما تھے ـ والد کا اسم گرامی سید اظہر حسین تھا ـ ۱۸۷۵ء کو قصبہ موہان ضلع اناؤ (یو پی) میں پیدا ہوئے ـ ۱۸۹۳ء میں مڈل کا امتحان پاس کیا ـ ۱۸۹۵ء میں فتح پور جاکر میٹرک کا امتحان دیا ـ اوقاتِ سکول کے بعد مولانا ظہور الاسلام سے عربی اور نیاز فتح پوری کے والد سے فارسی پڑھتے رہے ـ میٹرک پاس کرنے کے بعد علی گڑھ کالج میں داخلہ لیا اور ۱۹۰۳ء میں بی ـ اے پاس کیا ـ اس کے بعد علی گڑھ سے رسالہ "اردوئے معلّٰی" جاری کیا اور اس میں انگریزی حکومت کے خلاف زوردار مضامین لکھے ـ کئی بار قید ہوئے، جیل میں ان سے چکی بھی پسوائی گئی ـ انگریزی حکومت نے ان کو جسمانی سزائیں بھی دیں اور روحانی آزار پہنچانے کے لیے ان کا نادر کتب خانہ بھی برباد کر دیا، جو انھوں نے بڑی محنت سے جمع کیا تھا ـ تمام سیاسی تحریکوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ـ آزادی کے بعد ہندوستان میں رہے اور پارلیمنٹ کے رکن منتخب ہوئے ـ شاعری میں منشی امیر اللہ خاں تسلیم لکھنوی کے شاگرد تھے ـ حسرت کا یہ ایک بہت بڑا ادبی کارنامہ ہے کہ اساتذۂ اردو کا غیر مطبوعہ کلام تلاش کر کے اس کا انتخاب شائع کیا ـ تصانیف میں شرح دیوانِ غالب، نکات سخن اور دیوانِ حسرت شامل ہیں ـ دیوانِ حسرت چھوٹی چھوٹی دس جلدوں میں شائع ہو چکا ہے ـ کئی مرتبہ حج بیت اللہ کا شرف حاصل کیا ـ نہایت قانع اور درویش منش آدمی تھے ـ برصغیر کی تمام سیاسی جماعتوں کے رہنما ان کا احترام کرتے تھے ـ چھہتر برس کی عمر پا کر ۱۳ مئی ۱۹۵۱ء کو لکھنؤ میں فوت ہوئے اور اپنے مرشد مولانا عبد الوہاب فرنگی محلی کے پائیں میں دفن کیے گئے ـ

[13] یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ۲۶-۱۹۲۵ میں "مستقل" نام کا رسالہ کہاں سے نکلتا تھا اور اس کی ادارت و ترتیب کے فرائض کون بزرگ انجام دیتے تھے ـ اس زمانے میں یہ کوئی معیاری رسالہ ہوگا جس کو مولانا حسرت موہانی اس قدر اہمیت دیتے ہیں ــــ محمد کامران فاروقی نے اپنے مکتوب میں یہ تو لکھا ہے کہ "اس کی کافی جلدیں الفیض لائبریری میں موجود ہیں، لیکن اس کی [illegible]

۲- مولانا ابوالکلام آزاد کا خط

کلکتہ

۹ ۔۔۔ ء

عزیزی[۵۴] خط پہنچا - اللہ تعالیٰ طمانیت قلب کی دولت سے مالا مال فرمائے - آپ کے اقربا نے ملازمت کی جو راہ نکالی ہے، بہتر ہے کہ اس سے گریز نہ کریں - اس کے لیے ساعی ہوں اور ملے تو اختیار کر لیں - معیشت کے بارے میں اس کے سوا چارہ نہیں کہ وقت اور حالات کے تقاضے کا ساتھ دیا جائے - علاوہ بریں اگر والدین مصر ہیں، تو ضروری ہے کہ ان کی خواہش کی تعمیل کی جائے -

باقی تمام معاملات دل اور نیت سے تعلق رکھتے ہیں - ہر جگہ اور ہر حال میں رہ کر ایک طالب سعادت اپنے باطن کی نگرانی کر سکتا ہے -

آپ کی بھاوج کی علالت کی خبر معلوم ہوئی، اللہ تعالیٰ فضل و کرم فرمائے - دعا کرتا ہوں -

والسلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

فقیر ابوالکلام

۳- مولانا غلام رسول مہر کا خط

Ghulam Rasul Mihr MUSLIM TOWN LAHORE

باسمہ سبحانہٗ

عزیز مکرم - میرے نہایت عزیز دوست محمد فضل اللہ[۵۵] صاحب آپ کے پاس آ رہے ہیں - یہ

---

[۵۴] مولوی فضل محمد مرحوم مراد ہیں - اس خط سے پتا چلتا ہے کہ مولوی صاحب کے قرابت داروں نے ان کے لیے کسی ملازمت کا انتظام کیا، لیکن وہ ملازمت کرنے پر آمادہ نہ تھے - مشورے کے لیے مولانا آزاد کو خط لکھا تو انھوں نے ملازمت اختیار کرنے کا مشورہ دیا -

[۵۵] ان کا اصل نام فضل محمد ہی تھا، لیکن بعد میں محمد فضل اللہ کہلانے لگے تھے، اور احباب کو اسی نام سے مخاطب کرنے کی تاکید فرماتے تھے -

ایک گرامی قدر وجود ہیں اور مولانا آزاد کے خاص عقیدت مند۔ امید ہے کہ آپ ان سے بہ اطمینان ملیں گے اور اس طرح انھیں نہیں، مجھے مشرف فرمائیں گے۔

کہیں تو سعدی کا ایک شعر بھی سنا دوں:

بہ خشم رفتۂ ما را کہ می برد پیغام
بیا کہ سپر انداختیم اگر جنگ است

امید ہے کہ آپ بہ خیر ہوں گے۔ والسلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہ'

دعاگو

عزیزی شورش کاشمیری (مہر)

اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ عَبْدِ اللّٰهِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ قَالَ سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَيُّ الْعَمَلِ اَحَبُّ
اِلَى اللّٰهِ ؟ قَالَ الصَّلٰوةُ عَلٰى وَقْتِهَا۔ قَالَ ثُمَّ اَيٌّ ؟ قَالَ بِرُّ الْوَالِدَيْنِ۔ قَالَ
ثُمَّ اَيٌّ ؟ قَالَ الْجِهَادُ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ۔

(صحیح بخاری، کتاب الادب۔ باب ووصینا الانسان بوالدیہ)۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
عرض کیا، اللہ کے نزدیک سب سے پسندیدہ عمل کون سا ہے؟ فرمایا، وقت پر نماز پڑھنا۔ عرض کیا، پھر کون
سا؟ فرمایا، ماں باپ کے ساتھ نیکی کرنا۔ عرض کیا، پھر کون سا؟ فرمایا اللہ کی راہ میں جہاد کرنا۔

اس حدیث مبارکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین چیزوں کو اللہ کے نزدیک محبوب
ترین عمل قرار دیا ہے۔ اگرچہ فقط انہی میں بارگاہِ خداوندی میں محبوبیت عمل کو محدود و محصور نہیں قرار
دیا جا سکتا، تاہم اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان تین چیزوں پر عمل کا بہت بڑا دارومدار ہے اور امورِ
خیر میں ان کو انتہائی اہمیت و فوقیت حاصل ہے۔

نماز اسلام کے پانچ بنیادی اور اساسی ارکان میں سے ہے۔ جو شخص مسلمان کہلاتا ہے لیکن تارکِ
نماز ہے، اس کا کوئی عمل دربارِ الٰہی میں قبول نہیں۔ حدیث کی رو سے مسلمان اور کافر کے درمیان
نماز کو حدِ فاصل کی حیثیت حاصل ہے۔ قرآن و حدیث میں بار بار نماز کی تاکید فرمائی گئی ہے اور
تاکید کی گئی ہے کہ نماز تمام آداب کو ملحوظ رکھ کر پڑھی جائے، کامل خشوع و خضوع سے ادا کی جائے،
اعتدال و توازن اور اطمینان و سکون سے یہ فریضہ ادا کیا جائے، رکوع و سجود اور قیام و قعود میں کوئی
کمی نہیں ہونی چاہیے، وقت کی پابندی کی جائے اور اس میں کسی نوع کی غفلت نہ برتی جائے۔ جو لوگ
نماز میں ان باتوں کا خیال نہیں رکھتے اور پورے اہتمام و انہماک سے نماز ادا نہیں کرتے، وہ ہرگز نماز
کی ادائیگی کا حق ادا نہیں کرتے۔ وقت بے وقت نماز پڑھنا اور کامل یکسوئی سے یہ فریضہ ادا نہ کرنا،

اللہ کے نزدیک قابلِ پرستش ہے۔ قرآن و حدیث میں ان نمازیوں کی مذمت فرمائی گئی ہے جو بے توجہی اور عدم انہماک سے نماز پڑھتے ہیں۔ جی لگا کر اور حضورِ قلب سے نماز پڑھنا اور وقت پہ پڑھنا، اللہ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ اور محبوب عمل ہے۔

دوسرا عمل جو اللہ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ اور محبوب ترین عمل ہے، ماں باپ کے ساتھ حسنِ سلوک اور نیکی کا برتاؤ کرنا ہے۔ اس کا قرآن مجید میں بھی حکم دیا گیا ہے اور ارشاد فرمایا گیا ہے کہ تمھارے رب نے یہ فیصلہ کر دیا ہے کہ تم فقط اللہ کی عبادت کرو اور ماں باپ کے ساتھ نیکی سے پیش آؤ۔ یعنی اللہ کی عبادت اور ماں باپ سے حسنِ سلوک کو اکٹھا ذکر کیا گیا ہے اور ان دونوں چیزوں کو بنیادی اہمیت دی گئی ہے۔ اس حدیث میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے کہ نماز کے بعد ماں باپ کی عزت و احترام اور ان سے حسنِ سلوک کا نمبر آتا ہے۔ جو لوگ ماں باپ کو قابلِ احترام نہیں گردانتے اور ان سے اچھا سلوک نہیں کرتے، وہ خدا کے نزدیک قابلِ گرفت ہیں۔ ماں باپ کا مرتبہ شرعی اعتبار سے انتہائی اونچا ہے اور وہ ہر لحاظ سے لائقِ اکرام ہیں۔

تیسرا عمل راہِ خدا میں جہاد کرنا ہے۔ جہاد کو قرآن و حدیث کی رو سے عبادت کا درجہ حاصل ہے اور اس کی متعدد مقامات پر مختلف اسالیبِ بیان میں انتہائی اہمیت بیان فرمائی گئی ہے۔ جہاد ہاتھ میں تلوار لے کر بھی کیا جاتا ہے اور زبان و قلم سے بھی۔ جیسے حالات ہوں اور جس صورت میں مناسب ہو، جہاد کرنا چاہیے اور خلوصِ نیت اور خوفِ خدا کے تمام تقاضوں کو سامنے رکھ کر کرنا چاہیے۔

جہاد کا مطلب یہ ہے کہ نیکی کو پھیلانے اور برائی کے دروازوں کو بند کرنے کے لیے اپنی تمام تر طاقت صرف کر دینی چاہیے۔ نیکی جس صورت میں بھی معاشرے میں عام ہو سکتی ہے، اس کے لیے پوری جدوجہد کرنی چاہیے۔ اس میں کسی قسم کی سستی اور کاہلی کا مظاہرہ قطعاً نہیں ہونا چاہیے۔

یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادِ گرامی کی مختصر تشریح ہے۔ جو لوگ اس پر عمل پیرا ہو گئے، انھوں نے دین اور دنیا میں کامیابی حاصل کر لی۔

نقد و نظر

مولانا محمد علی اور ان کی صحافت

تصنیف : ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہان پوری

ناشر : ادارۂ تصنیف و تحقیق پاکستان - ۱۸۰۸۶ - کراچی ۳۳

ملنے کے پتے : (۱) مکتبہ شاہد، علی گڑھ کالونی، کراچی نمبر ۴۱

(۲) پاک اکیڈیمی بک سیلرز پبلشرز - دکان ۱۲، جامع مسجد باب الاسلام - آرام باغ، کراچی۔

کتابت، طباعت، کاغذ، جلد، سرورق عمدہ - صفحات ۳۰۰ - قیمت ۶۰ روپے

مولانا محمد علی جوہر برصغیر کی عظیم شخصیت تھے۔ انھوں نے جہاں سیاست اور خطابت میں بے حد شہرت حاصل کی، وہاں صحافت کے میدان میں بھی بہت نامور ہوئے - انھوں نے دو اخبار جاری کیے۔ انگریزی میں "کامریڈ" اور اردو میں "ہمدرد"۔! وہ ان دونوں زبانوں پر بدرجۂ کمال عبور رکھتے تھے۔ کامریڈ کا ادبی اور معلوماتی معیار اتنا اونچا تھا کہ اس دور کے بڑے بڑے انگریز اس کے انتظار میں رہتے اور انتہائی شوق سے اس کا مطالعہ کرتے - ہمدرد کا معیار بھی بہت بلند تھا۔ مولانا نے ان اخباروں کے عملۂ ادارت میں بھی قابل اور ذہین لوگوں کو رکھا۔

یہ اخبار زبان کے اعتبار سے بھی ممتاز تھے اور زورِ بیان میں بھی خاص اہمیت کے حامل تھے۔ انگریز کی مخالفت اور تحریکِ آزادی کو آگے بڑھانے میں ان اخباروں نے بہت بڑا کردار ادا کیا۔

ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہان پوری نے زیرِ نظر کتاب " مولانا محمد علی اور ان کی صحافت " میں یہ تمام باتیں تفصیل اور تحقیق سے بیان کی ہیں - ڈاکٹر صاحب کا یہ خاص موضوع ہے اور وہ مولانا جوہر پر اس سے قبل کافی کام کر چکے ہیں۔

اس کتاب کو انھوں نے دو حصّوں میں تقسیم کیا ہے۔ حصۂ اول میں مولانا کے اخبارات " ہمدرد" اور "کامریڈ" کی تاریخ اجرا، ان کی خصوصیات، اسلوبِ نگارش اور مقدمات کی وضاحت کی ہے - نیز

ان اخباروں کے عملہ ادارت میں جو حضرات مختلف اوقات میں کام کرتے رہے، ان کے بارے میں ضروری معلومات بہم پہنچائی ہیں۔ حصہ دوم میں ہمدرد اور کامریڈ کے افتتاحی مقالات اور ہمدرد کے مضامین و مشتملات کے اشاریے دیے ہیں۔ حصہ اول ۱۲۸ صفحات پر اور حصہ دوم ۱۶۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس طرح تین سو صفحات کی اس کتاب کو اس موضوع سے متعلق بلاشبہ معلومات کا خزینہ قرار دیا جا سکتا ہے اور ڈاکٹر ابو سلمان شاہ جہان پوری پہلے مصنف ہیں، جنھوں نے اس موضوع کو ہدفِ تحقیق ٹھہرایا ہے۔

فاضل مصنف نے ادارۂ "ہمدرد" اور "کامریڈ" کے جن ارکان کا تعارف کرایا ہے، ان میں ایک صاحب محمد عالم تھے جو ہمدرد سے متعلق تھے اور جن کے بارے میں اس سے زیادہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ پنجاب کے رہنے والے تھے اور زیادہ تر ترجمہ ہی کرتے تھے۔ دوسرے صاحب قاضی عبدالعزیز منصور پوری تھے، ان کے بارے میں مصنف شہیر کو ضیاء الدین برنی کی "عظمتِ رفتہ" (صفحہ ۴۹) اور ملا واحدی کی "میرے زمانے کی دلی" (صفحہ ۳۱۳) سے صرف اس قدر معلوم ہو سکا ہے کہ وہ "ہمدرد" کے سب ایڈیٹروں میں تھے۔ قاضی صاحب کا مزید تعارف نہیں کرایا گیا۔ معلوم ہوتا ہے مصنفِ کتاب بھی ان کے بارے میں اس سے زیادہ نہیں جانتے۔

قاضی عبدالعزیز منصور پوری کا مختصر تعارف یہ ہے کہ وہ سیرت کی مشہور کتاب رحمۃ للعالمین کے نامور مصنف علامہ قاضی محمد سلیمان منصور پوری کے بیٹے تھے۔ (منصور پور سابق ریاست پٹیالہ میں ایک گاؤں تھا) علی گڑھ سے تعلیم حاصل کی، وہیں سے مولانا محمد علی جوہر انھیں ہمدرد میں لے گئے تھے۔ کچھ عرصہ مولانا ابوالکلام آزاد کے "الہلال" میں بھی کام کرتے رہے۔ ان کے والد قاضی محمد سلیمان ریاست پٹیالہ کے سیشن جج تھے۔ اس زمانے میں کسی ریاستی باشندے کے لیے سیاسیات میں زیادہ حصہ لینا مشکل تھا، اس لیے پٹیالے واپس آگئے تھے اور راجہ پٹیالہ نے انھیں ریاست کا انسپکٹر آف سکولز مقرر کر دیا تھا۔ فارسی، اردو اور انگریزی میں مہارت رکھتے تھے۔ رحمۃ للعالمین کی تینوں جلدوں کا انگریزی میں ترجمہ کیا، جو اگست ۱۹۴۷ کے ہنگامے میں پٹیالہ ہی میں ضائع ہو گیا۔ آزادی کے بعد راولپنڈی آگئے، وہاں دوبارہ ترجمہ مکمل کیا۔ یہ نہایت عمدہ ترجمہ ہے، افسوس ہے، اب تک شائع نہیں ہو سکا۔ فارسی اور اردو کے بہت اچھے شاعر تھے۔ ان کا غیر مطبوعہ فارسی دیوان بھی ہے۔ راولپنڈی سے لاہور منتقل ہو گئے تھے۔ متحمل مزاج، متواضع اور خاموش طبع اہلِ علم تھے۔ ہمیشہ مطالعۂ کتب میں مشغول رہتے۔ ستر سال کی عمر پا کر ۲۶ اگست ۱۹۵۶ کو لاہور میں فوت ہوئے۔

علمی رسائل کے مضامین

برہان، دہلی — جنوری ۱۹۸۴

خواجہ میر درد کے نظریۂ وحدت الوجود و وحدت الشہود کا تحقیقی جائزہ (مسلسل)	ڈاکٹر محمد عمر
وشوا بھارتی یونیورسٹی کے فارسی، عربی اور اردو مخطوطات (مسلسل)	عبدالوہاب بدر بستوی
۱۹۴۲ء کا ایک یادگار سفر (مسلسل)	مولانا محمد ظفیر الدین مفتاحی
جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کی نشوونما (مسلسل)	ڈاکٹر عبدالحق

تعلیمات، لاہور — جنوری، فروری ۱۹۸۴

اسلامی نقطۂ نظر سے تعلیم کی معاشی بنیادیں	پروفیسر حمید نوانہ
علم ریاضی میں مسلمانوں کی خدمات	پروفیسر چوہدری محمد انور

تعمیرِ انسانیت، لاہور — فروری ۱۹۸۴

اسلامی نظامِ تربیت کے مقاصد	ڈاکٹر منیر احمد مغل
اختلاف و تفرقہ فی الدین اور اس کا حل	لفٹیننٹ کمانڈر (ریٹائرڈ) ریاض حسین
ہمارے حل طلب تعلیمی مسائل	ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

جامعہ، دہلی — جنوری ۱۹۸۴

بیدل — شخصیت اور ماحول	کبیر احمد جائسی (علیگ)
انگریزی شاعری — سولھویں صدی	پروفیسر محمد مجیب
عہدِ غزنوی کی ادبی سرگرمیاں	قمر غفار

زندگی، رام پور — جنوری ۱۹۸۴

تدبرِ قرآن پر ایک نظر	مولانا جلیل احسن ندوی
انبیائے کرام کی اعجاز بیانی (مسلسل)	جناب عبداللہ فہد
عالمی سطح پر فکری تبدیلیاں	انعام الرحمٰن خاں بھوپالی

زندگی، رام پور — فروری ۱۹۸۴

تدبر قرآن پر ایک نظر (مسلسل) — مولانا جلیل احسن ندوی

عالمی سطح پر فکری تبدیلیاں (مسلسل) — انعام الرحمٰن خاں بھوپالی

سیرت کا ایک انوکھا پہلو — ڈاکٹر محمد زکی

سب رس، کراچی — جنوری ۱۹۸۴

اقبال کا تصورِ خودی — خواجہ حمید الدین شاہد

شہر نامہ لکھنؤ — رام لال

صراطِ مستقیم، برمنگھم (برطانیہ) جنوری ۱۹۸۴

بیت المقدس کا حق دار کون؟ یہودی، عیسائی یا مسلمان؟ — شیخ عبد الحمید السائح / ترجمہ و ترتیب: حفیظ اللہ خاں

پیدائش مسیح — ایک تاریخی جائزہ — عبد المنعم درویش / ترجمہ و ترتیب: عبد الھادی عمری

انقلاب ایران اور اس کی اسلامیت — مولانا عتیق الرحمٰن سنبھلی

الفرقان، لکھنؤ — جنوری ۱۹۸۴

سیرت النبی کا پیغام مسلمانوں اور غیر مسلمانوں کے نام — خلیل الرحمٰن سجاد ندوی

حضرت مجدد الف ثانی — ایک ہندی مصنف کی نگاہ میں — عبد الرؤف خاں ایم اے

معارف، اعظم گڑھ — جنوری ۱۹۸۴

مستشرقین کے اعتراضات کی نشر و اشاعت کس طرح ہوتی ہے؟ — نذیر حمدان - ترجمہ: ضیاء الدین ا

المبائے قدیم اور نظریہ جراثیم — اثبات و ابطال — حکیم صیانت اللہ

علمائے فرنگی محل کے شجرۂ نسب پر ایک نظر — مفتی محمد رضا انصاری فرنگی م

معین بن محمود کشمیری اور صحیح بخاری کے چند اور نایاب نسخے — حکیم محمد عمران خاں

میثاق، لاہور — جنوری ۱۹۸۴

توحید عملی اور فریضۂ اقامتِ دین — ڈاکٹر اسرار احمد

شرک اور اقسام شرک (مسلسل) — ڈاکٹر اسرار احمد

عورت اور اسلامی معاشرہ — افضال احمد

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن :
مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاورات عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرالیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمت قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول
محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیات غالب :
ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیر نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

اپریل ۱۹۸۴

المعارف
علمی اسلامی ماہنامہ

ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

ماہ نامہ المعارف ۔ قیمت فی کاپی ایک روپیہ پچاس پیسے
سالانہ چندہ ۱۵ روپے ۔ بذریعہ وی پی ۱۶ روپے

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر
S.O.BCD.Edu.G-32/71 مورخہ 10 مئی 1971
جاری کردہ محکمۂ تعلیم حکومت پنجاب

ناشر	مقامِ اشاعت	طابع و مطبع
محمد اشرف ڈار	ادارۂ ثقافت اسلامیہ	ملک محمد عارف
اعزازی معتمد	کلب روڈ ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

جلد ۱۷ | اپریل ۱۹۸۴ | جمادی الاخریٰ ۱۴۰۴ھ | شمارہ ۴

ترتیب

تاثرات

علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ کو پیدا اور ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ کو فوت ہوئے۔ وہ دنیائے اسلام کی عظیم شخصیت تھے۔ ان کا کلام آفاقی اور عالمگیر ہے۔ انھوں نے جو کچھ کہا اور لکھا وہ درد میں ڈوب کر لکھا۔ وہ جامع حیثیات تھے۔ بلند پایہ فلسفی، بہت بڑے شاعر، اونچے درجے کے سیاست دان اور نامور قانون دان تھے۔ تمام اقسام علم پر ان کی نظر تھی۔ ان کا کلام جوش و جذبہ، تبلیغ و دعوت اور ادراک و معرفت کا گنجینہ ہے۔ انھوں نے سوئی ہوئی قوم کو جگایا اور جس بلند آہنگی سے لوگوں کو اپنا پیغام پہنچایا اس میں کوئی ان کا مثیل نہیں۔ وہ اپنے اندر ایک خاص جذبہ اور داعیہ رکھتے تھے اور اس کو شعر کے قالب میں ڈھالنے کا اللہ نے ان کو جو سلیقہ عطا کیا تھا، وہ کسی اور کے حصے میں نہیں آیا۔ ان کا اردو اور فارسی کا تمام کلام دل کی گہرائیوں اور روح کی پنہائیوں میں اترتا چلا جاتا ہے اور ایک ایسا اثر رکھتا ہے جس کی کوئی مثال پیش نہیں کی جا سکتی۔ ان کے پیغام کا بہت بڑا کمال یہ ہے کہ وقتی اور ہنگامی نہیں ہے، بلکہ ابدی اور ہمیشہ رہنے والا ہے۔ وہ مشکلات کے سامنے ہتھیار ڈالنے، اور ناسازگاری حالات سے مایوس ہونے کی شدید مذمت کرتے ہیں۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ مشکلات کا مردانہ وار مقابلہ کیا جائے اور آگے بڑھنے کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں، ان کو دور کرنے کی بھرپور جد و جہد کی جائے۔ یاس و قنوط کا ان کی بارگاہ میں قطعاً گزر نہیں۔ جو لوگ مایوسی کا شکار ہو جاتے اور ہمت ہار کر حالات کے سامنے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں، اقبال ان کو انتہائی بے عمل اور نااہل قرار دیتے ہیں۔۔ وہ ملت اسلامیہ کو سعی مسلسل اور راہ ترقی پر گامزن ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ کل بھی وہ اسی کے داعی تھے، آج بھی ان کی دعوت یہی ہے اور آئندہ کے لیے بھی ان کا یہی پیغام ہے۔

محمد ایوب خاں طاہر

امام بخاریؒ

دنیا میں امام بخاری کے سوا غالباً کوئی ایسا شخص نہیں گزرا ہے، جس نے ہادیِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے احکام و اقوال اور افعال کو فراہم کرنے اور مرتب صورت میں دنیا کے سامنے پیش کرنے کے لیے اتنی تکلیفیں برداشت کیں ہوں جتنی امام بخاری نے برداشت کیں۔ امام بخاری پہلے شخص ہیں جنھوں نے اپنے پیغمبر کی ایک ایک بات کو تلاش کرنے میں سیکڑوں کوس کے پا پیادہ سفر کیے اور اسلامی ممالک کو چھان ڈالا اور جہاں تک ممکن تھا حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث جمع کیں۔

واقعہ یہ ہے کہ امام بخاری نے اسلامی دنیا میں ایک ایسا کام کیا ہے جس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ یہی وجہ ہے کہ اس زمانے سے آج تک امام بخاری کی خدمات کو سراہا جا رہا اور ان کی کتاب "بخاری" کو اصح الکتب بعد کتاب اللہ مانا جاتا ہے۔

ان کا حافظہ اتنا قوی تھا کہ جو بات ایک مرتبہ سن لیتے ہمیشہ یاد رہتی۔ تمام علمائے عصر کا اس پر اتفاق ہے کہ ان کا حافظہ قابلِ اعتماد تھا، علمائے زمانہ نے بارہا ان کی قوتِ حافظہ کا امتحان لیا اور ان پر نقد و جرح کی۔ بڑے بڑے جلسوں میں معرکۃ الآرا، مذاکرات و مکالمات ہوئے۔ آخر ان کی عظمت کا سب کو اقرار کرنا پڑا اور ان کو امام حدیث تسلیم کیا گیا۔

خاندان

امام بخاری کا تعلق مجوسی خاندان سے تھا۔ ناصر الاحادیث النبویہ و ناشر المواریث المحمدیہ امیر المومنین فی الحدیث امام ابو عبداللہ محمد بن اسمٰعیل البخاری الجعفی ۱۳ شوال ۱۹۴ھ کو ماوراء النہر کے شہر بخارا میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد اسماعیل بن ابراہیم بن مغیرہ الجعفی نامور محدث اور صالح بزرگ تھے۔ ابن حبان نے ان کو طبقہ رابعہ کے ثقہ راویوں میں شمار کیا ہے[1] امام ذہبی نے تاریخ اسلام میں

[1] شہاب الدین ابن حجر عسقلانیؒ المتوفی ۸۵۲ھ تہذیب التہذیب ج ۱ ص ۲۷۴

اور امام بخاری نے تاریخ کبیر میں ان کا مفصل تذکرہ کیا ہے۔ انھیں امام مالک، عبداللہ بن مبارک اور حماد بن زید جیسے یکتائے روزگار حضرات سے روایتِ حدیث کا شرف حاصل ہوا اور یحییٰ بن جعفر، احمد بن جعفر، نصر بن حسین اور عراقیوں کی ایک بڑی جماعت نے ان سے احادیث کا سماع کیا۔ وہ خوش حال اور دولت مند آدمی تھے اور جس قدر مال دار تھے اتنے ہی پرہیزگار تھے۔ احمد بن حفص کہتے ہیں کہ میں ابوالحسن بن ابراہیم کی موت کے وقت ان کی خدمت میں حاضر تھا۔ وہ کہنے لگے میرے پاس جس قدر مال ہے اس میں ایک درہم بھی مشتبہ نہیں ہے۔[۵۲]

ابتدائی حالات

امام بخاری کے عالم طفولیت ہی میں ان کے والد کا انتقال ہوگیا تھا اور پرورش کی تمام تر ذمہ داری والدہ نے سنبھال لی تھی۔ صغر سنی میں ہی امام بخاریؒ نابینا ہوگئے تھے، اس وقت کے مشہور اطبا اور معالجین سے رجوع کیا گیا مگر بینائی ٹھیک نہ ہوئی۔ ان کی والدہ بڑی عابدہ و زاہدہ خاتون تھیں۔ انھوں نے رو رو کر اللہ تعالیٰ سے دعا کی اور دامن پھیلا پھیلا کر اپنے لختِ جگر کے لیے اللہ سے بصارت مانگی، بالآخر دریائے رحمت جوش میں آیا اور ایک رات انھیں خواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زیارت ہوئی اور انھوں نے فرمایا اللہ نے تمھاری آہ و زاری اور دعاؤں کی کثرت کے سبب تمھارے بیٹے کی بصارت لوٹا دی ہے۔ صبح جب امام بستر سے اٹھے تو ان کی آنکھیں روشن تھیں۔[۵۳]

زمانۂ تعلیم

ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد جب امام بخاری کی عمر دس سال کو پہنچی تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دل میں علم حدیث کی تحصیل کا شوق پیدا کیا اور بخارا کے مدرسے میں داخلہ لے لیا۔ علم حدیث کو بہت محنت اور کاوش سے حاصل کیا۔ متن کو محفوظ رکھا اور سند کے ایک ایک راوی کو ضبط کیا، حتیٰ کہ ایک سال بعد متن حدیث اور اس کی سند پر ان کے عبور کا یہ عالم تھا کہ بسا اوقات اساتذہ ان سے اپنی

---

۵۲ ارشاد الساری از شہاب الدین احمد بن محمد القسطلانی المتوفی ۹۲۳ھ ج ۱ ص ۳۱

۵۳ اشعۃ اللمعات از شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ ج ۱ ص ۹

تعلیم کراتے تھے۔ ایک مرتبہ ان کے ایک استاد نے حدیث بیان کرتے ہوئے کہا: "حدثنا سفیان عن ابی الزبیر عن ابراھیم" آپ نے فرمایا ابوالزبیر کی ابراہیم سے کوئی روایت مروی نہیں استاد نے ناراض ہوکر بخاری کو تہدید کی تو کہا اگر آپ کے پاس اصل ہے تو اس میں دیکھ لیجیے۔ استاد نے اصل کی طرف رجوع کیا اور کہا اچھا پھر بتلاؤ یہ روایت کس طرح ہے۔ عرض کیا "حدثنا سفیان عن زبیر بن عدی عن ابراھیم" اور بتایا کہ لفظ ابی الزبیر نہیں بلکہ زبیر بن عدی ہے۔ استاد حیران رہ گئے اور بھری مجلس میں شاگرد کی تحسین کی۔ امام بخاری تیزی سے علوم دینیہ حاصل کرتے رہے، یہاں تک کہ سولہ سال کی عمر میں عبداللہ بن مبارک، وکیع اور دیگر اصحاب حدیث کی کتابوں کو ازبر کرلیا۔[۴]

زیارتِ حرمین اور آغازِ تصنیف

اٹھارہ سال کی عمر میں امام بخاری اپنے بڑے بھائی احمد بن اسمٰعیل اور اپنی والدہ ماجدہ کے ساتھ حج کے لیے حرمین شریفین حاضر ہوئے۔ حج کے بعد ان کے بھائی تو والدہ ماجدہ کو لے کر واپس چلے گئے لیکن امام بخاری مزید حصولِ علم کے لیے وہیں ٹھہر گئے۔ اسی دوران انھوں نے قضایا الصحابہ والتابعین کے عنوان سے ایک کتاب لکھی اور اس کے بعد چند راتوں میں روضۂ انور کے پہلو میں بیٹھ کر تاریخ کبیر تصنیف کی۔ امام بخاری کہتے ہیں، میں نے تاریخ کبیر میں جتنے لوگوں کے اسما ذکر کیے ہیں، مجھے ان کے بارے میں کوئی نہ کوئی واقعہ ضرور معلوم تھا، لیکن اختصار کے سبب ان تمام واقعوں کو درج نہیں کیا۔ تاریخ کبیر کی تکمیل ہوتے ہی اس کی نقل کا سلسلہ شروع ہوگیا۔ محمد بن یوسف فریابی کہتے ہیں کہ میں نے تاریخ کبیر کو اس وقت نقل کیا جب ابھی امام بخاری کی داڑھی بھی نہیں آئی تھی۔[۵]

حصولِ علم کے لیے سفر

امام بخاری نے طلب حدیث کے لیے پہلا سفر مکے کی طرف ۲۱۶ھ میں کیا تھا اور اگر وہ اس سے پہلے سفر کرتے تو اس زمانے کے طبقہ عالیہ کے ان محدثین سے روایت حاصل کرلیتے جن سے ان کے معاصرین

---

۴ ھدی الساری از حافظ ابن حجر عسقلانی ج ۲، ص ۲۵۰

۵ ارشاد الساری از شہاب الدین احمد القسطلانی ج ۱، ص ۳۲

[illegible] ہے۔ اگرچہ انھوں نے طبقہ عالیہ کے مقارب رواۃ مثلاً یزید بن ہارون اور ابو داؤد طیالسی کا زمانہ پالیا تھا۔

[illegible] زمانے میں امام بخاری مکہ مکرمہ میں وارد ہوئے، اس وقت یمن میں امام عبدالرزاق زندہ تھے۔ امام بخاری نے ان سے روایت حدیث کے لیے وہاں جانے کا قصد کیا، لیکن کسی نے ان کو غلط خبر دی کہ امام عبدالرزاق انتقال کر گئے ہیں۔ یہ سن کر انھوں نے سفر کا ارادہ ملتوی کر دیا اور ایک واسطے سے امام عبدالرزاق سے حدیث روایت کرنے لگے۔

امام بخاری نے روایت حدیث کے سلسلے میں بارہا دور دراز کا سفر طے کیا اور عرصے تک وطن سے دور رہ کر اکتساب علم کرتے رہے۔ انھوں نے خود بیان کیا ہے کہ میں طلب حدیث کے لیے مصر اور شام دو مرتبہ گیا، چار مرتبہ بصرے گیا، چھ سال حجاز مقدس میں رہا اور متعدد مرتبہ محدثین کے ہمراہ کوفے اور بغداد گیا۔

بے مثال قوت حافظہ

امام بخاری بے پناہ قوت حافظہ کے مالک تھے، جب ہم ان کی قوت حافظہ کے واقعات صفحات تاریخ میں دیکھتے ہیں تو انتہائی تعجب ہوتا ہے۔ ان کے حافظے کے بارے میں مختلف واقعات پڑھ کر حضرت ابو ہریرہ کی یاد تازہ ہو جاتی ہے — ابن اسمٰعیل بیان کرتے ہیں کہ امام بخاری بچپن میں ہمارے ساتھ حدیث کے سماع کے لیے مشائخ بصرہ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے۔ ان کے علاوہ ہم تمام ساتھی حدیث کو ضبط تحریر میں لے آتے تھے۔ سولہ دن گزرنے کے بعد ایک دن ہمیں خیال آیا اور ان سے کہا کہ تم نے احادیث ضبط نہ کر کے اتنے دنوں کی محنت ضائع کر دی۔ امام بخاری نے کہا اچھا تم اپنے تحریری نوٹ لے آؤ۔ ہم اپنے اپنے نوٹ لے کر آئے اور انھوں نے سلسلہ وار احادیث سنانی شروع کر دیں، یہاں تک کہ پندرہ ہزار سے زیادہ احادیث بیان کر ڈالیں۔ یہ سن کر ہمیں یوں گمان ہوتا تھا کہ گویا یہ روایات ہمیں امام بخاری نے لکھوائی ہیں۔

محمد بن ازہر سجستانی کہتے ہیں کہ میں امام بخاری کے ساتھ سلیمان بن حرب کی خدمت میں سماع حدیث

---

۵۶ حافظ ابن حجر عسقلانی نے یہی لکھا ہے۔

کے لیے حاضر ہوتا تھا۔ میں احادیث لکھتا تھا امام بخاری نہیں لکھتے تھے۔ کسی نے مجھ سے کہا کہ بخاری احادیث نوٹ کیوں نہیں کرتے۔ میں نے کہا تم سے اگر کوئی حدیث لکھنے سے رہ جائے تو بخاری کے حافظے کی مدد سے لکھ لو۔

محمد بن حاتم کہتے ہیں ایک دن ہم فریابی کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ فریابی نے ایک حدیث کی سند بیان کرتے ہوئے کہا "حدثنا سفیان عن ابی عروۃ عن ابی الخطاب عن ابی حمزہ" اس سند میں سفیان کے علاوہ تمام صحابیوں کی کنیت بیان کی گئی تھی۔ فریابی نے ان راویوں کے اصل نام پوچھے تو مجلس پر خاموشی طاری ہوگئی اور کسی کو بھی ان کے ناموں کا پتا نہ چل سکا۔ بالآخر سب کی نظریں بخاری کی طرف اٹھیں اور انھوں نے کہنا شروع کیا، ابوعروہ کا نام معمر بن راشد ہے اور ابوالخطاب کا نام قتادہ بن دعامہ ہے اور ابوحمزہ کا نام انس بن مالک ہے۔ جیسے ہی امام بخاری نے یہ اسما بیان کیے تمام حاضرین مجلس دم بخود رہ گئے[۵]

امام بخاری کی قوت حافظہ بیان کرنے کے لیے یہ بات کافی ہے کہ جس کتاب کو وہ ایک نظر دیکھ لیتے وہ انھیں حفظ ہو جاتی تھی۔ تحصیل علم کے ابتدائی دور میں انھیں ستر ہزار احادیث حفظ تھیں اور بعد میں جا کر یہ عدد تین لاکھ تک پہنچ گیا، جن میں سے ایک لاکھ احادیث صحیح اور دو لاکھ غیر صحیح تھیں۔ ایک مرتبہ بلخ گئے اور وہاں کے لوگوں نے فرمائش کی کہ آپ اپنے شیوخ سے ایک ایک روایت بیان کریں۔ آپ نے ایک ہزار شیوخ سے ایک ہزار احادیث زبانی بیان کر دیں۔

سلیمان بن مجاہد کہتے ہیں کہ ایک دن میں محمد بن سلام کی مجلس میں بیٹھا تھا۔ محمد بن سلام نے کہا "اگر تم کچھ دیر پہلے میرے پاس آتے تو میں تم کو وہ لڑکا دکھاتا جس کو ستر ہزار احادیث یاد ہیں۔ سلیمان نے مجلس سے اٹھ کر امام بخاری کی تلاش شروع کی۔ بالآخر امام بخاری کو تلاش کر لیا اور پوچھا کیا تم ہی وہ شخص ہو جس کو ستر ہزار احادیث حفظ یاد ہیں۔ بخاری نے کہا مجھے اس سے بھی

---

[۵] ہدی الساری از حافظ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۵۱

زبانی احادیث یاد ہیں اور میں جن صحابہ سے احادیث روایت کرتا ہوں ان میں سے اکثر کی ولادت اور وفات کی تاریخ اور ان کی جائے سکونت سے بھی آگاہ ہوں۔ نیز میں کسی حدیث کی روایت نہیں کرتا مگر کتاب اور سنت کی رو سے اس کی اصل پر واقفیت رکھتا ہوں[۵۸]

اساتذہ و مشائخ

امام بخاری کے اساتذہ اور مشائخ کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ انھوں نے شہر شہر اور قریہ قریہ جاکر علم حدیث حاصل کیا۔ امام بخاری نے حصول روایت میں اکابر اور اصاغر کے فرق کا کبھی خیال نہیں رکھا انھیں جہاں سے بھی روایت ملتی اخذ کر لیتے، خواہ بیان کرنے والا ان سے برتر ہو، برابر ہو یا کمتر۔ امام بخاری کے اساتذہ کی تعداد یوں تو ایک ہزار سے زاید ہے لیکن انھوں نے اپنے وقت کے جن مشہور محدثین سے سماع حدیث کی، ان میں سے چند مندرجہ ذیل ہیں۔

بخارا میں محمد بن سلام بیکندی، عبدالرحمٰن بن محمد مسندی، محمد بن عروہ، سرہالان بن الشغف سے۔ بلخ میں مکی بن ابراہیم، یحییٰ بن بشیر الزاہد اور قتیبہ سے۔ مرو میں علی بن شقیق، عبدان، معاذ بن اسد اور صدقہ بن فضل سے۔ نیشاپور میں یحییٰ بن یحییٰ، بشیر بن حکم اور اسحاق سے۔ ری میں حافظ ابراہیم بن موسیٰ وغیرہ سے۔ بغداد میں محمد بن عیسیٰ، شریح بن نعمان اور معلی بن منصور سے۔ بصرہ میں ابو عاصم النبیل، بدل بن محبر، محمد بن عبداللہ انصاری، عبدالرحمٰن بن محمد، عمر بن عاصم اور عبداللہ بن رجا سے۔ کوفے میں عبیداللہ بن موسیٰ، نعیم، طلق بن غنام، حسن بن عطیہ، خالد بن مخلد اور قبیصہ سے۔ مکے میں ابوعبدالرحمٰن مقری، حمیدی اور احمد بن محمد ازرقی سے۔ مدینہ میں عبدالعزیز اویسی، مطرف بن عبداللہ اور ابو ثابت محمد بن عبداللہ سے۔ واسط میں عمرو بن محمد بن عون وغیرہ سے۔ مصر میں سعید بن ابی مریم، عبداللہ بن صالح، سعید بن علیہ اور عمرو بن ربیع بن طارق سے۔ دمشق میں ابو مسہر اور ابو نصر فرادیسی سے۔ قیساریہ میں محمد بن یوسف فریابی سے۔ عسقلان میں آدم بن ابی ایاس سے حمص میں ابو المغیرہ، ابوالیمان، علی بن عیاش، احمد بن خالد وغیرہ سے سماع حدیث کی۔[۵۹]

---

[۵۸] ارشاد الساری از شہاب الدین احمد القسطلانی، ج ۱ ص ۳۴ [۵۹] ایضاً

خداداد ذہانت

امام بخاری کا ذہن بہت بیدار اور نکتہ رس تھا۔ وہ قرطاس و قلم پر اتنا اعتماد نہیں کرتے تھے جتنا انھیں اپنے حافظے اور ذہن پر اعتماد تھا۔ لوگوں نے بارہا فن حدیث میں امام بخاری کا امتحان لیا لیکن وہ اپنی خداداد ذہانت اور بے پناہ قوت حافظہ کی بدولت ہمیشہ کامیاب رہے۔

حافظ احمد بن عدی بیان کرتے ہیں کہ جب اہلِ بغداد کو معلوم ہوا کہ امام بخاری بغداد آ رہے ہیں تو وہاں کے محدثین نے امام بخاری کا امتحان لینے کے لیے ایک سو احادیث کے متون اور اسناد میں رد و بدل کر دیا۔ ایک حدیث کی سند کو دوسری حدیث کے ساتھ اور اس کی سند کو پہلی حدیث کے ساتھ لگا دیا اور اس طرح ایک سو احادیث کے سند اور متن الٹ پلٹ کر دیے اور دس آدمیوں میں یہ احادیث اس طرح تقسیم کر دیں کہ ہر شخص ایک ایک کر کے دس احادیث کے بارے میں امام بخاری سے سوال کرے۔ امام بخاری جب بغداد میں داخل ہوئے تو اہلِ بغداد نے ان کے اعزاز میں ایک مجلس مذاکرہ منعقد کی، جس میں علما، امرا اور عوام کی بہت بڑی تعداد شامل تھی۔ طے شدہ پروگرام کے مطابق ایک شخص اٹھا اور اس نے سند مقلوب کے ساتھ پہلی حدیث پڑھی۔ امام بخاری سے پوچھا کیا آپ کو یہ حدیث معلوم ہے؟ فرمایا نہیں۔ اس نے پھر دوسری حدیث پڑھی، پھر تیسری، یہاں تک کہ دس احادیث پڑھ ڈالیں اور امام بخاری نے ہر حدیث پر نفی میں جواب دیا۔ جاننے والے اصل سبب سمجھ کر امام بخاری کے علم پر حیران ہو رہے تھے اور انجان لوگ اس جواب کو امام بخاری کا عجز سمجھ کر پریشان تھے۔ پہلے شخص کے بعد دوسرے شخص نے اٹھ کر سوالات کیے اور امام بخاری نے اسی طرح جواب دیے، یہاں تک کہ دس آدمیوں نے سو احادیث بیان کر ڈالیں اور امام بخاری نے ان سو احادیث کے جواب میں یہی کہا کہ میں انھیں نہیں جانتا۔ جب امام بخاری نے دیکھا کہ یہ لوگ سوالات سے فارغ ہو گئے ہیں اور اب کوئی شخص نہیں اٹھتا تو کھڑے ہو گئے اور فرمایا کہ پہلے شخص نے جو حدیث پڑھی ہے، اس کی یہ سند بیان کی تھی حالاں کہ اس کی سند یہ ہے۔ اس طرح ان لوگوں کی پڑھی ہوئی سو کی سو اسناد بھی سنا دیں، ان کی اصل اسناد بھی بیان کر دیں اور ہر حدیث کو اس کی اصل سند کے ساتھ لاحق کر دیا۔ جیسے ہی امام بخاری نے اپنا بیان ختم کیا تمام مجلس میں تحسین و مرحبا کے نعرے بلند ہونے لگے اور عوام

خواص سب نے ان کے فضل و کمال کا اعتراف اور ان کی عظمت کا اقرار کیا ۔[10]

حافظ ابوالازہر روایت کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ سمرقند میں چار سو محدث جمع ہوئے اور انھوں نے امام بخاری کو مغالطہ دینے کے لیے شام کی اسناد عراق کی اسناد میں داخل کیں اور عراق کی شام میں، اسی طرح حرم کی اسناد یمن میں داخل کیں اور یمن کی حرم میں ۔ وہ لوگ سات دن مسلسل اس قسم کے مغالطہ آمیز متون اور اسناد امام بخاری پر پیش کرتے رہے لیکن ایک بار بھی وہ امام بخاری کو نہ سند میں مغالطہ دے سکے اور نہ متن میں ۔[11]

کثرتِ طرق پر اطلاع

امام بخاری علم حدیث میں ہر قسم کی معلومات کے حامل تھے ۔ حدیث کے تمام طرق ان کی نظر میں تھے ۔ ایک روایت جتنی اسناد سے مروی تھی، امام بخاری کو ان تمام پر عبور تھا ۔ اس زمانے میں طرق و اسناد پر ان سے زیادہ کسی کو دسترس نہیں تھی ۔

یوسف بن موسیٰ مروزی بیان کرتے ہیں کہ میں بصرہ کی جامع مسجد میں بیٹھا تھا کہ منادی کی آواز آئی، اے علم کے طلب گارو ! امام محمد بن اسمٰعیل یہاں آئے ہیں جس نے ان سے احادیث کی روایت لینی ہو، وہ ان کی خدمت میں حاضر ہو جائے ۔ مروزی کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا ایک دبلا پتلا نوجوان ستون کے قریب انتہائی سادگی اور خضوع و خشوع سے نماز پڑھ رہا ہے، یہی امام بخاری تھے ۔ اعلان سنتے ہی چاروں طرف سے شائقینِ حدیث امام بخاری کے گرد جمع ہو گئے ۔ امام بخاری نے اگلے روز انھیں احادیث لکھوانے کا وعدہ کیا اور دوسرے روز صبح مجلس املا منعقد ہوئی ۔ آپ نے فرمایا، میں آپ کو وہی احادیث لکھواؤں گا جو آپ کے شہر کے محدثین بیان کرتے ہیں لیکن نئی سند کے ساتھ ۔ پھر آپ نے ایک حدیث منصور کی روایت سے پڑھی اور فرمایا آپ کے شہر والے اس حدیث کو منصور کے علاوہ روایت کرتے ہیں ۔ اسی طرح امام بخاری نے ان کو کثیر تعداد میں احادیث لکھوائیں اور ہر حدیث کے بارے میں فرماتے کہ آپ کے شہر والوں نے اس کو فلاں سے روایت کیا ہے اور میں اس کو فلاں سے لکھواتا ہوں ۔[12]

---

[10] ہدی الساری از حافظ ابن حجر عسقلانیؒ، ج ۲، ص ۲۵۱ [11] ایضاً

[12] ارشاد الساری از شہاب الدین احمد القسطلانی، ج ۱، ص ۳۴

حافظ ابو احمد اعمش بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ نیشاپور کی ایک مجلس میں امام مسلم بن حجاج امام بخاریؒ سے ملنے آگئے، دوران مجلس کسی شخص نے یہ حدیث پڑھی: عن ابن جریج عن موسیٰ بن عقبۃ عن اسمٰعیل بن ابی صالح عن ابیہ عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کفارۃ المجلس اذا قام العبد ان یقول سبحانک اللھم و بحمدک اشھد ان لا الہ الا انت استغفرک و اتوب الیک۔

امام مسلم نے اس حدیث کو سن کر کہا، سبحان اللہ کس قدر عمدہ حدیث ہے، دنیا میں اس کا ثانی نہیں یعنی یہ حدیث صرف اسی سند سے بیان کی جاتی ہے۔ پھر امام بخاری سے کہا، کیا آپ کو کسی اور سند کا علم ہے؟ امام بخاری نے فرمایا ہاں، لیکن وہ سند معلول ہے۔ امام مسلم نے درخواست کی کہ مجھے وہ سند بتلائیں۔ امام بخاری نے فرمایا جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے ظاہر نہیں کیا، اسے مخفی ہی رہنے دو۔ امام مسلم نے اٹھ کر امام بخاری کی پیشانی کو بوسہ دیا اور اس عاجزی سے مطالبہ کیا کہ اگر امام بخاری نہ بتلاتے تو قریب تھا کہ امام مسلم رو پڑتے۔ بالآخر امام بخاری نے فرمایا اگر نہیں جانتے تو لکھو:

حدثنا موسیٰ بن اسمٰعیل حدثنا وھیب حدثنا موسیٰ بن عقبۃ عن عون بن عبداللہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفارۃ المجلس الحدیث۔

امام مسلم اس حدیث کو سن کر بے حد مسرور ہوئے اور بے اختیار کہنے لگے، اے امام میں شہادت دیتا ہوں کہ دنیا میں کوئی شخص آپ کا مثیل نہیں اور جو شخص آپ سے بغض رکھے وہ حاسد کے سوا اور کچھ نہیں[53]

معرفت علل الحدیث

علل حدیث کی معرفت کو علم اصول حدیث میں انتہائی اہمیت حاصل ہے۔ حدیث معلل اس حدیث کو کہتے ہیں جس میں کوئی علت خفیہ قادحہ ہو یعنی حدیث بظاہر صحیح معلوم ہوتی ہو لیکن در اصل اس میں کوئی سقم ہو، مثلاً موقوف کو مرفوع قرار دیا گیا ہو یا بالعکس، اسی طرح مرسل کو موصول قرار دیا ہو

---

[53] ارشاد الساری از شہاب الدین احمد القسطلانی، ج ۱ ص ۳۴

یا بالعکس، یا ایک حدیث کے متن کو دوسری حدیث میں داخل کر دیا گیا ہو یا اور کوئی وہم ہو، ان علل مذکورہ میں سے کوئی علت بھی سند یا متن میں پائی جاتی ہو تو وہ حدیث معلل ہوتی ہے۔ آئمہ حدیث نے حدیث معلل کی معرفت کو بہت مشکل قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ عبدالرحمٰن مہدی نے کہا کہ علل حدیث کی معرفت الہام کے سوا حاصل نہیں ہوتی۔

امام بخاری حدیث کے باقی فنون کی طرح علل حدیث میں بھی انتہائی ماہر اور اپنے وقت کے امام گردانے جاتے تھے اور بڑے بڑے مشہور محدث ان کی خدمت میں حاضر ہو کر علل حدیث کے بارے میں معلومات حاصل کرتے تھے۔

وراق بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام مسلم بن حجاج، امام بخاری کی خدمت میں حاضر ہوئے اور کہا اے استاذ الاساتذہ، سید المحدثین اور علل حدیث کے طبیب، یہ بتلایے کہ "اخبرنا ابن جریج عن موسیٰ بن عقبہ عن سہیل عن ابیہ عن ابی ھریرۃ۔" اس سند میں کون سی علت ہے؟ امام بخاری نے فرمایا موسیٰ بن عقبہ کا سہیل سے سماع نہیں ہے، پس جو حدیث بظاہر متصل تھی وہ درحقیقت منقطع ثابت ہوئی۔[۱۴]

حافظ احمد بن حمدون بیان کرتے ہیں کہ میں نے ایک جنازے میں دیکھا کہ محمد بن یحییٰ ذہلی، امام بخاری سے اسما اور علل کے بارے میں سوال کر رہے تھے اور امام بخاری اس روانی اور تیزی سے جواب دے رہے تھے، جیسے ان کے منہ سے جواب نہیں، کمان سے تیر نکل رہا ہو۔[۱۵]

نجی حالات

امام بخاری کے والد محدث اسمٰعیل بن ابراہیم بہت امیر آدمی تھے اور امام بخاری کو ان سے وراثت میں مال و دولت کا بہت بڑا حصہ ملا تھا۔ امام اپنا مال مضاربت پر دیتے تھے، خود تجارت نہیں کرتے تھے۔ ایک شخص نے ان کے پچیس ہزار درہم دینا تھے، اس سے فرمایا تم دس درہم ماہانہ ادا کر دیا کرو۔

---

[۱۴] توجیہ النظر از طاہر بن صالح بن احمد الجزائری، ص ۲۶۸

[۱۵] ہدی الساری از حافظ ابن حجر عسقلانی، ج ۲، ص ۲۶۰

ابوسعید بکر بن منیر کہتے ہیں، ایک مرتبہ ابو حفص نے امام بخاری کے پاس کچھ سامان بھیجا، تاجروں کو پتا چلا تو وہ اس سامان کو خریدنے کے لیے پہنچ گئے اور پانچ ہزار درہم کی پیش کش کی۔ فرمایا رات کو آنا۔ شام کو تاجروں کو دوسرا گروہ آیا اور اس نے دس ہزار درہم کی پیش کش کر دی۔ فرمایا میں پہلے گروہ کے ساتھ بیع کا ارادہ کر چکا ہوں۔ پانچ ہزار درہم کی خاطر ارادہ بدلنا نہیں چاہتا۔

سادگی اور انکساری

امام بخاری مزاج اور طبیعت کے لحاظ سے بہت سادہ اور جفاکش تھے۔ اپنی ضرورت کے تمام کام خود کرتے، مال و دولت اور جاہ و مرتبے کے باوجود کبھی خدام نہیں رکھے۔ محمد بن خاتم وراق ان کے ممتاز شاگرد تھے۔ وہ بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام بخاری بخارا کے قریب سرائے بنوا رہے تھے اور اپنے ہاتھوں سے اٹھا اٹھا کر دیوار میں اینٹیں لگا رہے تھے۔ میں نے کہا آپ رہنے دیجیے، اینٹیں میں لگاتا ہوں۔ فرمایا قیامت کے دن یہ عمل مجھے نفع دے گا۔

وراق کا بیان ہے کہ امام بخاریؒ کے ساتھ جب ہم کسی سفر پر جاتے تو ہم سب کو ایک کمرے میں جمع کر دیتے تھے اور خود علیحدہ رہتے۔ ایک بار میں نے دیکھا کہ رات کو پندرہ بیس مرتبہ اٹھے اور ہر مرتبہ خود اپنے ہاتھ سے آگ جلا کر چراغ روشن کیا، کچھ احادیث نکالیں، ان پر نشانات لگائے، پھر تکیے پر سر رکھ کر سو گئے۔ میں نے عرض کیا، آپ نے رات کو اٹھ کر اکیلے تکلیف فرمائی، مجھے اٹھا لیا ہوتا۔ فرمایا: تم جوان ہو اور گہری نیند سوتے ہو، میں تمھاری نیند خراب نہیں کرنا چاہتا تھا۔

فیاضی

امام جس قدر مالی اعتبار سے غنی تھے، اس سے زیادہ ان کا دل غنی تھا۔ بعض اوقات ایک دن میں تین تین سو درہم صدقہ کر دیتے۔ وراق کہتے ہیں امام بخاری کی ماہانہ آمدنی پانچ سو درہم تھی اور یہ تمام رقم وہ طلبا پر خرچ کر دیتے تھے۔

زہد

لذائذ دنیوی اور عیش و عشرت سے ان کو کوئی تعلق نہ تھا، زمانۂ طالب علمی میں بسا اوقات انھوں نے سوکھی گھاس کھا کر بھی وقت گزارا۔ ایک دن میں عام طور پر صرف دو یا تین بادام کھاتے تھے، ایک

بیمار پڑ گئے، اطبا نے بتایا کہ سوکھی روٹیاں کھا کھا کر انتڑیاں سوکھ گئی ہیں۔ ان کو امام نے بتایا کہ وہ چالیس
سے سوکھی روٹیاں کھا رہے ہیں اور اس طویل عرصے میں انھوں نے سالن کو ہاتھ نہیں لگایا۔

بتِ الٰہی

امام بخاریؒ تقویٰ و پرہیزگاری کے اعلیٰ مقام پر فائز تھے اور خشیت الٰہی ان کے دل میں کوٹ کوٹ
مری ہوئی تھی۔ مشتبہات سے بچتے، غیبت سے قطعی اجتناب کرتے اور لوگوں کے حقوق کا پورا خیال
۔ انھیں تیر اندازی کا بہت شوق تھا۔ ایک مرتبہ ان کا تیر نہر کے پل پر لگا اور اس کی کیل خراب
ی۔ امام بخاری بے حد پریشان ہوئے اور پل کے مالک حمید بن اخضر کے پاس پیغام بھیجا کہ یا تو ہم کو
بدلنے کی اجازت دے دو اور یا کیل کی قیمت لے لو اور یا پھر ہماری غلطی معاف کر دو۔ حمید بن اخضر
سلام بھیجا اور کہا، اے ابو عبداللہ میں صرف یہ کیل ہی نہیں، اپنی تمام املاک آپ کے سپرد کرتا
ں، جس طرح چاہے اسے خرچ کریں۔ امام بخاری نے یہ جواب سنا تو ان کا چہرہ کھِل اٹھا، اسی خوشی
انھوں نے پانچ سو احادیث بیان کیں اور تین سو درہم صدقہ کیے۔

ایک شخص نے امام بخاری سے کہا کہ تاریخ کبیر میں آپ نے لوگوں کے عیوب بیان کیے ہیں اور ان کی
ت کی ہے۔ امام بخاری نے کہا میں نے کسی شخص کے بارے میں کوئی حکم نہیں لگایا، صرف روایت
ں کی ہے۔ چنانچہ کاذب راویوں کو آپ نے کذاب لکھنے کے بجائے کذبہ فلاں یا رماہ فلان
ذب لکھا ہے۔ بکر بن منیر سے روایت ہے کہ امام بخاری کہتے تھے، مجھے اُمید ہے کہ جب میں
تعالیٰ سے ملاقات کروں گا تو اللہ تعالیٰ مجھے معاف فرما دے گا کیونکہ میں نے کسی کی غیبت نہیں کی۔

ادت و ریاضت

امام بخاری بے حد عبادت گزار اور شب بیدار تھے، کثرت سے نوافل پڑھتے اور روزے رکھتے۔
ضان شریف میں ہر روز ایک قرآن شریف ختم کرتے اور روزانہ نصف شب کو اٹھ کر قرآن حکیم کے
، پارے تلاوت کرتے۔ تراویح میں ختم قرآن کرتے اور ہر رکعت میں بیس آیات کی تلاوت کرتے تھے۔
ابو بکر بن منیر کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ محمد بن اسمٰعیل نماز پڑھ رہے تھے۔ نماز کے بعد انھوں نے قمیص کا
ن اٹھایا اور اپنے شاگرد سے کہا کہ دیکھنا میری قمیص کے نیچے کیا ہے۔ شاگرد نے دیکھا قمیص کے نیچے

بھڑ تھی، جس نے ان کے جسم پر پندرہ سولہ جگہ ڈنگ لگائے تھے جس کی وجہ سے ان کا بدن جگہ جگہ سے سوج گیا تھا۔ ابوبکر بن منیر نے پوچھا، جب آپ کو پہلی مرتبہ بھڑ نے کاٹا تھا اسی وقت آپ نے نماز کیوں نہیں توڑ دی؟ فرمایا میں قرآن کریم کی جس آیت کی تلاوت کر رہا تھا اس میں اتنا ذوق و شوق پایا تھا کہ اس وقت اس تکلیف کا کوئی احساس نہیں ہوا۔

اخلاقِ حسنہ

امام بخاری نہایت خلیق اور انتہائی بردبار تھے۔ کسی شخص کی بدسلوکی پر وہ کبھی غیظ و غضب میں نہ آتے اور برائی کا بدلہ ہمیشہ نیکی سے دیتے۔ کسی شخص کی اصلاح مقصود ہوتی تو اسے برسرِ مجلس کبھی ملامت نہ کرتے، ہر شخص کی عزتِ نفس کا خیال رکھتے اور اپنے قول یا عمل سے کسی کو شرمندہ نہ ہونے دیتے۔

عبداللہ بن محمد صیانی بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ امام بخاری لکھ رہے تھے، ناگاہ ایک کنیز آگے سے گزری اور اس کے پاؤں کی ٹھوکر سے دوات گر گئی۔ فرمایا دیکھ کر چلا کرو۔ اس نے تنک کر بدتمیزی سے جواب دیا، جب راستہ نہ ہو تو پھر کیسے چلوں، فرمایا جاؤ تم آزاد ہو۔

تصانیف

حافظ ابن حجر عسقلانی نے امام بخاری کی مندرجہ ذیل تصانیف بیان کی ہیں:

(۱) الجامع الصحیح (۲) التاریخ الکبیر (۳) التاریخ الاوسط (۴) التاریخ الصغیر (۵) کتاب الضعفاء (۶) کتاب الکنی (۷) الادب المفرد (۸) جزء رفع الیدین (۹) جزء القراۃ خلف الامام۔ (۱۰) کتاب الاشربہ (۱۱) کتاب الہبۃ (۱۲) کتاب العلل (۱۳) بر الوالدین (۱۴) الجامع الکبیر۔ (۱۵) التفسیر الکبیر (۱۶) المسند الکبیر (۱۷) خلق افعال العباد (۱۸) قضایا الصحابہ والتابعین (۱۹) کتاب الوحدان (۲۰) کتاب المبسوط (۲۱) کتاب الفوائد (۲۲) اسامی الصحابہ

نیشاپور میں استقبال

۲۵۰ھ میں امام بخاری نے نیشاپور آنے کا پروگرام بنایا۔ یہ خبر سنتے ہی باشندگانِ نیشاپور میں فرحت و مسرت کی لہر دوڑ گئی۔ اس زمانے میں محمد بن یحییٰ ذہلی نیشاپور کی علمی ریاست کے والی تھے۔ محمد بن یحییٰ ذہلی نے شہر کے لوگوں کو امام بخاری کے استقبال کی تلقین کی، چنانچہ لوگوں کے

ایک انبوہِ کثیر نے محمد بن یحییٰ کی قیادت میں شہر سے تین مرحلے آگے جاکر امام بخاری کا استقبال کیا اور انتہائی تزک و احتشام سے امام کو شہر میں لائے۔ امام مسلم بن حجاج کہتے ہیں کہ اس سے پہلے اتنا عظیم الشان استقبال نہ کسی عالم کا دیکھا اور نہ کسی حاکم کا۔

وفات

امام بخاری سمرقند جارہے تھے اور ابھی سمرقند سے کئی منزل دور تھے کہ آپ کو اطلاع ملی کہ اہل سمرقند میں آپ کے بارے میں دو آرا ہو گئی ہیں۔ یہ سن کر آپ وہیں راستے میں خرتنگ نامی بستی میں رک گئے اور اللہ تعالیٰ سے دعا کی، اے خدایا یہ بستی اپنی وسعت کے باوجود مجھ پر تنگ ہوتی جارہی ہے، مجھے اپنے پاس بلالے۔ اس دعا کے بعد آپ بیمار پڑ گئے۔ اس اثنا میں اہلِ سمرقند نے آپ کو بلانے کے لیے اپنا قاصد بھیجا، آپ جانے کے لیے تیار ہوئے، مگر طاقت نے ساتھ نہ دیا، چند دعائیں پڑھیں اور لیٹ گئے، جسم سے پسینہ بہنا شروع ہوا، ابھی پسینہ خشک نہ ہوا تھا کہ جان جاں آفریں کے سپرد کر دی۔ اس طرح یکم شوال ۲۵۶ھ کو باسٹھ سال کی زندگی گزار کر رات کے وقت علم و فضل کا یہ آفتاب غروب ہو گیا۔ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ رحمۃ واسعہ

ڈاکٹر محمد ریاض

اقبال، نظریۂ پاکستان اور نفاذِ شریعت

شرع برخیزد ز اعماقِ حیات　　روشن از نورش ظلامِ کائنات
فاش می خواہی اگر اسرارِ دیں　　جز بہ اعماقِ ضمیرِ خود مبیں

جس طرح فکرِ اقبال کی اساس و نہاد اسلامی ہے، اسی طرح پاکستان میں مکمل طور پر نفاذِ شریعت اس ملک کا تقاضا ہے اور اقبال نے اسی خاطر برصغیر کی تقسیم کی تجویز پیش کی تھی۔ مگر بعض اوقات نئے اظہارِ مدعا کی خاطر، بقول اقبال، بدیہی امور کی تکرار ناگزیر ہو جاتی ہے، خصوصاً قارئین کی خاطر:

مرا معنیٔ تازہ مدعاست　　اگر گفتہ را باز گویم رواست

ایک مصنف نے فکرِ اقبال کی اہمیت بایں الفاظ بیان کی ہے: "بیسویں صدی کے اسلامی ادب کی سب سے اہم شخصیت علامہ اقبال ہیں۔ اسلامی فکر کی تشکیل جدید اور وقت کے فکری اور جذباتی رجحان کو تبدیل کرنے میں ان کا حصہ سب سے نمایاں ہے۔ اس بنا پر ہم ان کو دینی ادب کے دورِ جدید میں تجدید کی روایت کا بانی اور بیسویں صدی میں ملتِ اسلامیہ ہند و پاکستان کے ذہن کا اولین معمار قرار دیتے ہیں... اقبال نے ایک طرف دینی فکر کی تشکیلِ نو کی اور اسلامی قومیت کے تصور کو نکھارا اور دوسری طرف ملی غیرت اور جذبۂ عمل کو بیدار کیا۔ انھوں نے مغربی افکار کے طلسم کو توڑا اور قوم کو تمدنی اور سیاسی اعتبار سے اسلام کی راہ پر گام زن کرنے میں راہنمائی دی۔ یہی اقبال کا اصل کارنامہ ہے"[1]۔

اقبال نے دراصل دین و سیاست کی تفریق کی نفی کی اور اسلام کے اوامر و نواہی عملاً نافذ کرنے کی خاطر برصغیر کے مسلم اکثریتی علاقوں میں ایک اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کیا اور اس کے لیے مقدور بھر

---

[1] تاریخ ادبیاتِ مسلمانانِ پاکستان و ہند، دسویں جلد (اردو ادب جلد پنجم) ص ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۹

شش بھی کی۔ یہ اجمالی بات کسی قدر تفصیل کی متقاضی ہے۔

لامہ اقبال نے اپنی تصانیف کے ذریعے ہمیں جو عظیم اسرار و نکات سمجھائے ہیں، ان میں اپنی ملی میراث
ملہ کی بات شامل ہے۔ پاکستان اصولاً برصغیر کی مجموعی میراثِ اسلامی کا وارث اور امین ہے۔ ۲۹ دسمبر
ء کو اقبال نے الہ آباد میں کل ہند مسلم لیگ کے اجلاس میں جو صدارتی خطبہ ارشاد فرمایا، وہ بے شک تاریخی
ا کا حامل اور تحریکِ پاکستان کی ایک نہایت اہم دستاویز ہے، کیونکہ اس میں پہلی بار برصغیر کی تقسیم
انوں کی جداگانہ مملکت کی تشکیل کی ضرورت کے سلسلے میں واضح اور مدلل صورت میں بات کی گئی ہے،
لِ پاکستان کے سلسلے میں علامہ کی مساعی اسی ایک خطبے تک محدود نہیں۔ وہ ۱۹۰۸ء سے اپنی وفات
ئی تیس سال کا طویل عرصہ مسلمانوں کی جداگانہ قومیت کو نمایاں کرتے رہے ہیں۔ اس سلسلے میں ان کی
طنیت" اور ایک مقالے "مسلمان اور جغرافیائی حدود" کا حوالہ دے دیں۔[۵۲] نظم ۱۹۰۸ء کے آواخر
گئی تھی اور مقالہ ۱۹۳۸ء کے اوائل میں۔ یوں اقبال کی نثر و نظم نظریۂ پاکستان کے ہداف و مقاصد
ہ بغانہ قرار دی جا سکتی ہیں۔[۵۳]

م "وطنیت" کا ذیلی عنوان "یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے" ہے۔ اس اور بعد کے لکھے جانے
یگر اشعار اقبال کے ذکر سے ایک بحث متداول رہی ہے کہ اقبال ایک زمانے میں تصورِ وطنیت کے حامی
ر بعد میں اس کے مخالف ہو گئے۔ یہ بات صحیح نہیں۔ اقبال کو حبِ وطن سے نہ کوئی بیر تھا نہ کسی ملک
فیائی حدود سے انکار ـــــ پاکستان اور بنگال کا ذکر بھی ان کے ہاں جغرافیائی حدود کے ساتھ مذکور ہے۔
کستان" کا نام بھی مسلم اکثریتی صوبوں کے لیے گویا علامہ اقبال نے ہی وضع کیا تھا،[۵۴] گو بعد میں چوہدری

---

۵۲ "وطنیت" شامل بانگِ درا حصہ سوم، "مسلمان اور جغرافیائی حدود"، شامل "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی۔

۵۳ دیکھیں میری کتاب۔ برصغیر کی تحریکِ آزادی اور اقبال۔

۵۴ علامہ اقبال نے اس اردو یا فارسی لفظ کو یوں وضع کیا تھا: پنجاب۔ آزاد قبائلی علاقوں (سرحد)، کشمیر، سندھ کا پہلا
بلوچستان کا آخری تان۔ پس پ + ا + ک + س + تان = پاکستان۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو محمد احمد خان
"اقبال کا سیاسی کارنامہ" (ترمیم شدہ ایڈیشن) ۱۹۷۷ء، لاہور۔ ص ۸۹۹ تا ۹۰۳۔

رحمت علی مرحوم نے انگریزی حروفِ تہجی کا سہارا لے کر اس کی وضاحت کی اور اسے اپنی اختراع قرار دیا[شه]۔ (چوہدری صاحب کے مداح کاش ان کی کتاب میں علامہ اقبال اور قائداعظمؒ کے بارے میں بھی ان کے ارشادات ملاحظہ کریں)۔

بہرحال صحیح بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے یورپ کے قیام کے دوران نظریۂ وطنیت کے ان پہلوؤں پر غور کیا جنھوں نے بعد میں دوسری عالمی جنگوں کو جنم دیا اور دنیا میں جوع الارضی اور انسان دشمنی کی بدترین مثالیں فراہم کیں۔ اقبال نے عزم جزم کر لیا تھا کہ وہ اس تصور کی مخالفت کریں گے۔ نظم "وطنیت" اور مثنوی "رموز بیخودی" کے بعض حصے ان کے نظریات کو واضح کر دیتے ہیں :

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے — ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے — تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے — کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اسی سے — قومیتِ اسلام کی جڑ کٹتی ہے اسی سے

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند — بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند
تا وطن را شمعِ محفل ساختند — نوعِ انساں را قبائل ساختند
جنتے جستند در "بئس القرار" — تا "احلوا قومهم دار البوار"
ایں شجر جنت ز عالم بردہ است — تلخیٔ پیکار بار آوردہ است
مردمی اندر جہاں افسانہ شد — آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت و ہفت اندام ماند — آدمیت گم شد و اقوام ماند

شه چوہدری مرحوم اس کی بصورت ذیل توجیہ کرتے ہیں : پنجاب سے P ، افغانیہ (سرحد) سے A، کشمیر سے K ، ایران سے I ، سندھ سے S ، طخارستان (قدیم ایران کا ایک صوبہ) سے T ، افغانستان سے A اور بلوچستان سے N ۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ان کی کتاب NOW OR NEVER کیمبرج (اشاعت دوم) ۱۹۳۴ء اور PAKISTAN THE LETHER LAND OF THE PAK NATION مطبوعہ لاہور (بک ٹریڈرز پوسٹ بکس نمبر ۱۸۵۴) ۱۹۴۸ء صفحہ ۲۲۴، ۲۲۵۔

تا سیاست مسندِ مذہب گرفت — ایں شجر در گلشنِ مغرب گرفت

قصہ دینِ مسیحائی فسرد — شعلۂ شمعِ کلیسائی فسرد

نظریۂ وطنیت کے مضرات اقبال کے کئی خطبات اور مکتوبات سے واضح ہیں۔ خصوصاً ان کے آخری مبسوط مقالے سے جس کا حوالہ اوپر مذکور ہوا اور اسی مناسبت سے مولانا عبدالماجد دریا بادی مرحوم نے انھیں امام العصر کہا تھا۔ اقبال نے مولانا کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۲۷ جولائی ۱۹۳۳ء میں لکھا تھا: "آپ نے اپنے پہلے خط میں وطنیت کے اصول پر اسلام کے اصولِ اجتماعی کو ترجیح دینے میں مجھے امام العصر کہا ہے جس کے لیے میں آپ کا شکرگزار ہوں۔"[۵۶]

نظریۂ وطنیت بدقسمتی سے دنیا کے اکثر ممالک پر مستولی ہے اور ان میں مسلم ممالک بھی شامل ہیں اور اس نظریے کے برے اثرات دنیا دیکھ رہی ہے۔ علامہ اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کو جہاں نظریۂ وطنیت سے محذور کیا، وہاں انھیں اپنے جداگانہ تشخص کے بارے میں نت نئے اسالیب کے ذریعے آگاہ کیا۔ اپنی یادداشتیں "شذراتِ فکر" میں اقبال اورنگ زیب عالم گیر (وفات ۱۱۱۹ھ/ ۱۷۰۷ء) کو برصغیر میں مسلم قومیت کا بانی قرار دیتے ہیں[۵۷] کیونکہ اس حکمران کی قومی خدمات ان کے پیشِ نظر تھیں۔

اپنے خطبۂ الٰہ آباد میں اقبال نے اپنے آپ کو مدنیت اسلام کے ایک مبصر کے طور پر متعارف کرایا تھا: "میں نہ تو کسی جماعت کا قائد و رہنما ہوں اور نہ کسی کا پیرو ہی ہوں۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ اسلام، اس کی فقہ، سیاست، ثقافت، تاریخ اور ادب کا بہت قریبی نظر سے مطالعہ کرنے میں میں نے زندگی کا بیشتر حصہ بسر کیا ہے۔ تعلیماتِ اسلام کی روح سے میں اس قدر متواتر وابستہ رہا ہوں جیسا کہ عہد بہ عہد وہ اپنا اظہار کرتی رہی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اس چیز نے ایک بصیرتِ درونی مجھ میں پیدا کر دی ہے کہ اسلام ایک عالمی حقیقت کبریٰ کے طور پر کیا حیثیت رکھتا ہے۔"[۵۸] وہ مسلمانانِ ہند سے کہتے

---

۵۶ اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب) جلد اول مرتبہ شیخ عطاء اللہ، ص ۲۳۱

۵۷ STRAY REFLECTIONS مرتبہ ڈاکٹر (جسٹس) جاوید اقبال، ص ۴۴ تا ۴۸

۵۸ ماہنامہ ماہِ نو کراچی، تحریکِ پاکستان نمبر مارچ ۱۹۶۸ء ص ۱۰۱

ہیں کہ وہ اپنی ثقافت کے تحفظ کا بندوبست کریں اور اس کی یہی صورت ہے کہ مسلم اکثریتی منطقوں میں مسلمانوں کی عملداری مستحکم ہو جائے۔ ۱۹۳۲ء میں کل ہند مسلم کانفرنس کے اجلاس لاہور میں انھوں نے جو خطبۂ صدارت ارشاد فرمایا، اس میں بھی مسلم قومیت کے بقا کی باتیں دہرائی گئی ہیں۔ ۲۰ مارچ ۱۹۳۷ء کے مکتوب میں انھوں نے قائداعظم کو یوں لکھا تھا: "ہند کے اندر اور اس برصغیر سے باہر بھی لوگوں کو یہ بتانے کی بڑی سخت ضرورت ہے کہ ہندوستان میں اقتصادی مسئلہ ہی نہیں، اور بھی بہت سے مسئلے ہیں کیونکہ مسلمانانِ ہند کا جہاں تک تعلق ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارے لیے ہمارے تہذیبی ورثے کا مسئلہ بھی بہت اہم ہے بلکہ یہ مسئلہ اقتصادی مسئلے سے زیادہ اہم ہے"

اپنے مکتوب مورخہ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء میں علامہ اقبال نے قائداعظم کو اقتصادی مسئلے کے بارے میں لکھا تھا:

"پنڈت جواہر لال نہرو کی لادین اشتراکیت مسلمانوں میں کبھی مقبول نہ ہوگی، لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کی غربت کا علاج کیا ہے؟ مسلم لیگ کا سارا مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ کس حد تک مسلمانوں کے اس مسئلے کا حل تلاش کرتی ہے... اس کا حل شریعتِ اسلام کے نفاذ میں مضمر ہے کہ نئے تصوراتِ زمانہ اس کے ساتھ مل کر معاشی ترقی کی نئی راہیں کھول سکتے ہیں۔ شریعتِ اسلام کا گہرا اور بہت دقتِ نظر سے مطالعہ کرنے کے بعد میں اس نتیجے میں پہنچا ہوں کہ اگر اس قانونِ الٰہی کے مضمرات کو اچھی طرح سمجھ کر اس پر صحیح عمل کیا جائے تو پھر ہر شخص کے لیے حق روزی محفوظ ہو جاتا ہے۔ مگر جب تک ایک یا زیادہ مسلم ریاستیں یہاں وجود میں نہ آئیں، شریعتِ اسلام کا نفاذ ناممکن ہے۔ میں کئی سال سے اس عقیدے کا زیادہ سے زیادہ قائل رہا ہوں اور اب بھی میرا یہی خیال ہے کہ مسلمانوں کا معاشی مسئلہ اور ہند کا امن و عافیت کا مسئلہ اس ملک کی تقسیم سے حل ہو سکتا ہے... مسلم ہند کے لیے ان مسائل کا حل اسی وقت ممکن ہوگا جب برصغیر کو دوبارہ تقسیم کیا جائے اور مسلم اکثریت والے علاقوں میں ایک یا زیادہ ریاستیں قائم ہوں۔ آپ کا کیا خیال ہے کہ اب بھی اس مطالبے کا وقت نہیں؟ ایسا مطالبہ ہی جواہر لال نہرو کی لادین اشتراکیت کا توڑ ثابت ہوگا۔"

منقولہ اقتباس ہمارے موضوع زیرِ بحث کو واضح کر دیتا ہے۔ یعنی اقبال برصغیر کی تقسیم اور اسلامی ریاست کے قیام کے اس لیے موید تھے کہ یہاں برصغیر کے مسلمانوں کا تہذیبی ورثہ محفوظ رہے اور پنپتا رہے، نیز یہاں پر شریعت کا نفاذ ہو۔ تمکن فی الارض کے یہی آداب اور اصول قرآن مجید میں بھی مذکور ہیں۔

اقبال نے قائدِ اعظم کو بعض مکتوبات اس زمانے میں لکھے جب انھوں نے مثنوی " پس چہ باید کرد " تخلیق کی ہے۔ اس مثنوی میں وہ مسلمانوں سے کہتے ہیں کہ ادنیٰ پرندوں کو بھی اپنے آشیانوں کا پاس ہے مگر تم اپنے آشیانہ (اسلامی ریاست) بنانے کے معاملے میں پرندوں سے بھی گئے گزرے ہو :

از مقامِ خویش دور افتادۂ   کرگسی کم کن کہ شاہین زادۂ
مرغک اندر شاخسارِ بوستاں   برمرادِ خویش بندد آشیاں
تو کہ داری فکرتِ گردوں مسیر   خویش را از مرغکے کمتر مگیر
دیگر ایں نہ آسماں تعمیر کن   برمرادِ خود جہاں تعمیر کن

اس مثنوی کا ایک عنوان " در اسرارِ شریعت " ہے۔ اسی حصے کے دو شعر ہم نے اس گفتگو کی ابتدا میں لکھے ہیں۔ ان کوئی چار درجن اشعار میں اقبال نے اسلام کے معاشی نظام کے خدوخال نہایت معنی خیزی کے ساتھ بیان کیے ہیں : از روئے اسلام مال و دولت وہی پسندیدہ ہے جس سے دین کو تقویت دی جائے اور خلقِ خدا کی مدد کی جائے۔ اگر یہ دو مقصد پیشِ نظر نہ ہوں تو مال کی فراوانی فسادِ اخلاق کا موجب ہوگی۔ اسلام، حلال و حرام کی تمیز کرنے کا درس دیتا ہے مگر یورپ کے سرمایہ دارانہ نظام نے یہ تمیز اٹھا رکھی ہے۔ فکرِ یہود نے بنک اختراع کر کے سود خواری کی لعنت عام کر رکھی ہے اور دولت کے بل بوتے پر امیر حکومتیں بے ثروت حکومتوں کو دبا کر دنیا میں فساد اور بے نظمی پھیلا رہی ہیں۔ اسلام کا نظامِ حیات ہو تو دنیا ایک متوازن اور متعادل معاشی طریق کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے گی۔ اس دین کی معیشت ذیل کی خصوصیات کی حامل ہے : (الف) حلال و حرام کی تمیز اور نتیجۃً عدل اور تسلیم و رضا کے اصول کے تداول سے تعمیرِ انسانی۔ (ب) قرآن مجید کی معاشی رہنمائی اس بات کی متضمن ہے کہ دنیا میں انسان کو آبرو مندانہ حقِ رزق ملے اور کوئی اپنے آپ کو دوسرے کا دستِ نگر نہ جانے۔

علامہ اقبال نے " در اسرارِ شریعت " والے اشعار ۱۹۳۶ء میں لکھے تھے اور " اسلامی جمہوریہ پاکستان " کو قائم ہوئے ۳۴ سال گزرنے کے بعد بھی ہم آج ان سے رہنمائی حاصل کر کے اسلامی نظامِ معیشت عملاً نافذ کرنے کا سوچ سکتے ہیں :

تا ندانی نکتۂ اکلِ حلال   برجماعت زیستن وبال

امتے بر امتے دیگر چرد ‏ دانہ ایں می کارد، آں حاصل برد

از ضعیفاں ناں ربودن حکمت است ‏ از تنِ شاں جاں ربودن حکمت است

شیوۂ تہذیبِ نو آدم دری است ‏ پردۂ آدم دری، سوداگری است

ایں بنوک، ایں فکرِ چالاکِ یہود ‏ نورِ حق از سینۂ آدم ربود

تا تہ و بالا نگردد ایں نظام ‏ دانش و تہذیب و دیں سودائے خام

از شریعت "احسن التقویم" شو ‏ وارثِ ایمانِ ابراہیمؑ شو

بندہ تا حق را نبیند آشکار ‏ برنمی آید ز جبر و اختیار

تو یکے در فطرتِ خود غوطہ زن ‏ مردِ حق شو، برظن و تخمیں متن

اے کہ می نازی بہ قرآنِ عظیم ‏ تا کجا از حجرہ می باشی مقیم؟

در جہاں اسرارِ دیں را فاش کن ‏ نکتۂ شرعِ مبیں را فاش کن

کس نگردد در جہاں محتاجِ کس ‏ نکتۂ شرعِ مبیں این است و بس

برصغیر کے کئی لکھنے والوں نے ... پر کافی وافی لکھا ہے کہ قائدِ اعظمؒ اور اقبالؒ ایسے اتحاد کے پیغامبروں نے تقسیمِ ہند پر اصرار کیوں کیا؟ - یہاں مجھے مختصراً اقبال کے حوالے سے بات کرنا ہے۔ اقبال بے شک ہندو مسلم اتحاد و رواداری کے حامی تھے، مگر انھیں مسلم قومیت و مدنیت کا استہلاک گوارا نہ ہو سکتا تھا، خصوصاً جب ہندو سیاسی نیتاؤں کے عزائم آشکار ہو چکے تھے۔ وہ آخر تک ہندوؤں سے یہی گزارش کرتے رہے کہ:

سخن[9] درشت مگر در طریقِ یاری کوش ‏ کہ صحبتِ من و تو در جہان خدا ساز است

مگر ہندوؤں کے فرقہ وارانہ عزائم کے پیشِ نظر وہ ۱۹۰۹ء میں ایک خاص عصبیت پر زور دیتے نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ء کو انھوں نے منشی غلام قادر فرخ امرتسری کے نام جو خط لکھا، اس میں ان کی تجویزِ تقسیمِ ہند کا دھندلکا دیکھا جا سکتا ہے:

---

[9] گفتارِ اقبال مرتبہ محمد رفیق افضل لاہور ۱۹۶۹ء میں مثلاً دیکھیں اقبال کا پیغام ص ۱۳۴، ۱۳۵، جو ... اور ہندو صحافیوں کے نام تھا۔ یہ پیغام روزنامہ "انقلاب" لاہور میں ۱۰ ستمبر ۱۹۳۱ء کو شائع ہوا تھا۔

" میں خود اس خیال کا حامی رہ چکا ہوں کہ امتیازی مذہب اس ملک سے اٹھ جانا چاہیے اور اب تک پرائیویٹ زندگی میں اس پر کاربند ہوں، مگر اب میرا یہ خیال ہے کہ قومی شخصیت کو محفوظ رکھنا ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے ضروری ہے۔ ہندوستان میں ایک مشترک قومیت پیدا کرنے کا خیال اگرچہ نہایت خوب صورت ہے اور شعریت سے معمور ہے، تاہم موجودہ حالات اور قوموں کی نادانستہ رفتار کے لحاظ سے ناقابلِ عمل ہے "[۱۰]

اقبال کے نزدیک برصغیر میں کسی اسلامی ریاست کے قیام کا مقصد مختصراً سہ جانبہ مقاصد والا تھا: (۱) میراثِ اسلامی خصوصاً برصغیر کی ثقافتِ اسلامیہ کا تحفظ (۲) ان مسلم اکثریتی علاقوں کا جغرافیائی تحفظ اور دفاع (۳) اس اسلامی ریاست میں نفاذِ شریعت۔ اس سلسلے میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم نے مجلہ "جوہر" کے اقبال نمبر ۱۹۳۸ء میں لکھا تھا: " سیاست میں اقبال کا نصب العین محض کامل آزادی ہی نہ تھا بلکہ وہ آزاد ہندوستان میں دارالسلام کو اپنا حقیقی مقصود بنائے ہوئے تھے، اس لیے وہ کسی ایسی تحریک کا ساتھ دینے پر آمادہ نہ تھے جو ایک دارالکفر کو دوسرے دارالکفر میں تبدیل کرنے والی ہو "[۱۱]

ایسے معلوم ہوتا ہے کہ تقسیمِ ہند کا مطالبہ پیش کرنے کے بعد اقبالؒ کی فکر مجوزہ اسلامی ریاست کے قیام پر زیادہ متوجہ رہی۔ ۱۹۲۸ اور ۱۹۲۹ء کے دوران حضرت علامہ نے چھ انگریزی خطبات لکھے اور پڑھے جو بعد میں ایک خطبے کے اضافے کے ساتھ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے نام سے اردو میں منتقل ہوئے ہیں۔ ان خطبات میں اسلامی نظامِ حیات کے لیے عقلی دلائل دیے گئے ہیں۔ علامہ اقبال کی نثر و نظم کی ایک خصوصیت قابلِ ذکر ہے۔ وہ ہر مسئلے کے جملہ پہلوؤں پر غور کرتے اور ایسے دلائل لاتے ہیں جو مسکت ہوں اور بے نظیر بھی۔ انسانی تصانیف میں خامیوں اور محدودیتوں کا وجود ناگزیر ہے، مگر ان خطبات اور ۱۹۳۵، ۱۹۳۶ء کے بعض مقالوں میں عقیدۂ ختمِ نبوت، دل و ذہن کے شعور کے فرق، اسلامی ثقافت کی ممتاز اقدار اور اجتہاد وغیرہ کے موضوع پر اقبال نے تفصیل سے لکھا۔

---

[۱۰] مولانا عبدالمجید سالک۔ ذکرِ اقبال، ۱۹۵۵ء ص ۹۴

[۱۱] مجلہ جوہر اقبال نمبر ۱۹۳۸ء (جامعہ ملیہ دہلی)، ص ۴۰

پہلی گول میز کانفرنس منعقد ہونے کی جب خبر گرم ہوئی، تو اقبال ان دنوں (اور حتیٰ کہ مسلم لیگ کے اجلاسِ الہ آباد کے بعد بھی) مسلم اکثریت والے صوبوں کے مسلمان زعما کی ایک کانفرنس منعقد کرنا چاہتے تھے جسے وہ اپر انڈیا یا نارتھ انڈیا مسلم کانفرنس کے نام سے یاد کرتے رہے۔ اس دوران کل ہند مسلم لیگ نے انھیں ۱۹۳۰ء کے اجلاس کی صدارت کی درخواست کی جسے انھوں نے قبول کر لیا۔ کئی ماہ کی خط و کتابت کے بعد طے ہوا کہ یہ اجلاس دسمبر کے آخری دنوں میں الہ آباد میں منعقد ہوگا۔ یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہے کہ اقبال نے مسلم لیگ کے اجلاس کی صدارت کو پہلی گول میز کانفرنس کی شرکت پر ترجیح دی۔ اس دوران اور اس کے بعد شائع ہونے والی ان کی تصانیف میں اسلامی نظامِ حیات کی خصوصیات بے نظیر اور دلآویز طریقے سے بیان ہوئی ہیں۔

اقبالؒ بنظرِ قائدِ اعظمؒ

مصوّرِ پاکستان اور بانیِ پاکستان ایک دوسرے کا بے حد احترام کرتے رہے اور ان کے فکری و عملی اتحاد نے ہی منزلِ حصولِ پاکستان کو قریب تر کیا۔ قائدِ اعظم کو مسلمانانِ ہند کی قیادت سنبھالنے کی خاطر آخری بار جو حضرات انگلستان سے ہندوستان لائے، ان میں علامہ اقبال کا نام بہت نمایاں ہے۔ اقبال بظاہر لقب "قائدِ اعظم" کے واضع بھی تھے۔[۳۵] انھوں نے پنجاب میں مسلم لیگ اور قائدِ اعظم کی مقبولیت و محبوبیت کی خاطر ان تھک محنت کی۔ قائدِ اعظم کے نام ان کے خطوط کا ذکر ہو چکا۔ ان خطوط میں وہ قائدِ اعظم کو یاد دلاتے ہیں کہ ان کے علاوہ کوئی دوسرا شخص برصغیر کے مسلمانوں کی قیادت سنبھالنے کا اہل نہیں۔ (دیکھیں مکتوب مورخہ ۲۱ جون ۱۹۳۷ء)، اسی طرح وہ طلبہ اور اپنے ارادت مندوں سے نجی محفلوں میں تلقین کرتے رہے کہ قائدِ اعظم کی حمایت کریں۔ ان کے کئی بیانات اور ملفوظات "گفتارِ اقبال" اور "اقبال کے حضور" نام کے مجموعوں میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ دوسری طرف قائدِ اعظم نے اقبال کے بارے میں جو کچھ کہا، وہ ان کی اقبال دوستی کے علاوہ اقبال شناسی کا بھی مظہر ہے۔ دونوں رہبروں کی وسعتِ ظرف ہمارے لیے مشعلِ راہ ہے۔ ان کے ہاں نہ خود ستائی نظر آتی ہے نہ تنگ نظری اور معاصرانہ چشمک۔ شاہد حسین

---

[۳۵] ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی : اقبال کے آخری دو سال، ص ۱۱۱

رزاقی کی کتاب "اقبال اور سیاسیات" (دکن ۱۹۴۱ء) کے دیباچے میں قائداعظم نے اقبال کو تحریکِ پاکستان کا فکری رہنما بتایا ہے[۳۱]۔ ان کے نزدیک تصانیفِ اقبال کی قدر و قیمت کسی مملکت کی قدر و قیمت سے بیشتر ہے۔ ۱۹۴۲ء میں انھوں نے رسالہ "دی آن ورڈ" الہ آباد کے ایڈیٹر کو علامہ اقبال کے افکار اور تحریکِ پاکستان سے ان کی وابستگی کے بارے میں ایک انٹرویو دیا۔ انھوں نے اقبال کے فلسفۂ خودی پر دلپذیر اشارے کیے، ان کے پیغام کے نکات سمجھائے اور تحریکِ پاکستان میں ایک عملی سیاست دان کے طور پر ان کی شرکت کو سراہا[۳۲]۔ ۱۹۴۴ء میں جب مکتوباتِ اقبال بنام جناح پہلی بار شائع ہوئے، تو قائداعظم نے ان کے مکاتیب کے "پیش لفظ" میں علامہ اقبال سے اپنی فکری و عملی ہم آہنگی اور حکیم الامت کی رہبرانہ استعداد کو زبردست خراجِ تحسین پیش کیا تھا۔ ہم نے یہاں ان دونوں بزرگوں کے احترامِ متقابل کے صرف چند امور کی طرف اشارہ کیا ہے۔

پاکستان علامہ اقبال کی وفات سے نو سال بعد قائم ہوا۔ انھوں نے اس کا تصور محض اس لیے پیش کیا تھا کہ اس میں نفاذِ شریعت ہو۔ وہ ہمیشہ اسلام کی نشر و اشاعت میں سرگرم رہے۔

---

۳۱ WRITINGS OF THE QUAID-E-AZAM مرتبہ احمد سعید (لاہور ۱۹۷۶ء) ص ۱

۳۲ پاکستان پکٹوریل (انگریزی) اقبال نمبر ستمبر ۱۹۷۷ء، ص ۸ مقالہ از پروفیسر ضیاء الدین احمد IQBAL, CONCEPT OF ISLAMIC POLITY

مدیر: پروفیسر مولانا محمد علم الدین سالک
ترتیب: پروفیسر احسان الٰہی سالک

اقبال ـــــ آزادیٔ ملّت کا ہیرو

علامہ اقبال ۹ نومبر ۱۸۷۷ کو سیالکوٹ کے مردم خیز شہر میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان کشمیر سے ہجرت کرکے یہاں آباد ہوا تھا۔ ان کی گوت "سپرو" تھی۔ مگر اس خاندان کے مورثِ اعلیٰ نے ایک خدا رسیدہ شیخ طریقت کے ہاتھ پر اسلام کی بیعت کی تھی۔ یہ اس شیخ کا روحانی تصرف یا اسلام کا فیضان تھا کہ اس خاندان نے ہمیشہ اسلامی روایات کو زندہ رکھا۔ علامہ مرحوم کو اس بات پر فخر تھا۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

مرا بنگر کہ در ہندوستان دیگر نمی بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے روم و تبریز است

سیالکوٹ ان ایام میں ایک اچھا خاصا تعلیمی مرکز تھا۔ علامہ اقبال کی تعلیم کا آغاز بھی یہاں سے ہوا اور وہاں سے ایف۔ اے پاس کرکے لاہور چلے آئے۔ جہاں ۱۸۹۹ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے فلسفے میں ایم۔ اے کا امتحان امتیاز سے پاس کیا۔

جن ایام میں علامہ اقبال گورنمنٹ کالج میں تعلیم حاصل کر رہے تھے، لاہور علم و ادب کا گہوارہ تھا۔ علمی و ادبی ہنگاموں کے ساتھ ساتھ مذہبی، معاشرتی اور کسی حد تک نیم سیاسی سرگرمیاں بھی جاری تھیں۔ اس وقت ملک میں بظاہر کسی قسم کا ہیجان نہ تھا۔ ۱۸۵۷ء میں جنگ آزادی ناکام ہو چکی تھی۔ اس میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے یکساں شریک کی حیثیت سے حصہ لیا۔ وہ دوش بدوش کھڑے ہو کر انگریزوں کے خلاف لڑے مگر جب انگریز کو فتح حاصل ہوئی تو ہندو نے چپ چاپ اس سے صلح کر لی اور اس کا ہم کار ہو کر مسلمانوں کو تباہ کرنے پر تل گیا۔ انگریز نے بھی یہی بہتر خیال کیا کہ اکثریت کو ساتھ ملاؤ اور اقلیت کی پروا نہ کرو۔ ویسے بھی برطانیہ کو تجربہ ہو چکا تھا کہ مسلمان ہندوؤں سے زیادہ شوریدہ سر اور انقلاب پرور ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ اس نے ہندوؤں کی ہر قسم کی زیادتیاں فراموش کرکے اس کی جانب دوستی کا ہاتھ بڑھایا۔

ہندو موقع شناس تھا، وہ اس کا ہوگیا اور دونوں نے مسلمانوں کے خلاف ایک متحدہ محاذ قائم کیا۔

مسلمانوں کو جنگِ آزادی میں شکست کھانے کا رنج اور ہندوؤں نے جو روش اختیار کی تھی، اس پر غصہ تھا۔ ان حالات میں بھی وہ اپنی غیرت و حمیت سے ہاتھ اٹھانا پسند نہ کرتا تھا۔ وہ ہر قیمت پر انگریز سے الگ تھلگ رہنا چاہتا تھا۔ یہی وہ متاعِ عزیز تھی جسے وہ زندگی کا سہارا سمجھتا تھا۔ وہ ہر طرح کی پریشانیوں میں مبتلا تھا۔ اقتصادی بدحالی کا شکار، افلاس و غربت کا مارا ہوا تھا، ترقی کی دوڑ میں اپنے ہمسایہ سے بہت پیچھے تھا، مگر پھر بھی وہ خوش تھا۔ اسے سکون و طمانیت کی دولت حاصل تھی، اس کے لب شکوہ سنجی سے ناآشنا تھے۔ اس کی زندگی میں ایک خاص تمکنت و وقار کی جھلک نمایاں تھی۔ تاآنکہ بعض حساس مسلمانوں نے انگریزی تعلیم کا نسخۂ کیمیا آزمانا شروع کیا۔ مگر اس کے لیے پرہیز یہ تجویز ہوا کہ مسلمان سیاست کے شجرِ ممنوعہ کے نزدیک نہ جائیں۔ اس پر کچھ مسلمانوں نے لبیک کہا، بعض نے تامل سے کام لیا اور قوم کو دینی مدارس و مراکز کی طرف دعوت دی، جس سے مسلمانوں میں تحریکِ عمل پیدا ہوئی۔

اس طرح انیسویں صدی عیسوی کا ربع آخر مسلمانوں کے لیے ایک بہت بڑی آزمائش کا دور تھا اور ہر قدم پر انھیں ایک نئے امتحان اور آزمائش سے دوچار ہونا پڑتا تھا۔

اس زمانے میں ہندو مسلمانوں سے تعلیم اور سیاست میں بہت آگے تھا۔ وہ انگریز کا سہارا لے کر ترقی کے میدان کو بڑی سرعت سے طے کر رہا تھا۔ تعلیم نے اسے یورپ کے نظریۂ وطنیت سے آشنا کیا۔ ہندو نے وطن کے نام پر ملک میں بیداری پیدا کی۔ اس دعوت میں کچھ ایسی کشش تھی کہ سب اس طرف کھنچے چلے آتے تھے۔ علامہ اقبال پر بھی اس سحرِ دعوت کا اثر ہوا، ان کی شاعری کا ابتدائی دور وطنیت کے جذبات کا آئینہ دار ہے۔

وطن پروری سے بڑھ کر جو بات علامہ اقبال کو اس دور کا ہیرو بناتی ہے، وہ یہ ہے کہ انھوں نے اس راگ کو اتنے جوش کے ساتھ الاپا کہ برطانوی قصرِ ملوکیت کے در و دیوار اس سے گونج اُٹھے۔ یہ کام بڑے دل گردے کا تھا۔ کیونکہ بیسویں صدی کے آغاز میں آزادی کا نعرہ بلند کرنا حکمران قوم کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنے کے مترادف تھا۔ غلامی دلوں میں گھر کر چکی تھی۔ حکومت کا رعب ہر کس و ناکس کو لرزہ براندام رکھتا تھا۔ ہر شخص ظاہری آسائشوں پر دل و جان سے فدا تھا۔ برطانیہ کے سایۂ ابد پایہ کے لیے مسجدوں،

مندروں، گرجوں اور شوالوں میں دعائیں مانگی جاتی تھیں ۔ آزادی کے طالب ملک و ملت کے دشمن سمجھے جاتے ۔ انھیں سانپوں اور بھیڑیوں سے زیادہ مہلک خیال کیا جاتا ۔ ہر طرف سے اس آواز کو دبانے کی کوشش کی جاتی ۔ علامہ نے اس کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے فرمایا :

یہ دستورِ زباں بندی ہے کیسا تیری محفل میں
یہاں تو بات کرنے کو ترستی ہے زباں میری

پھر ایک مقام پر واضح طور پر فرماتے ہیں :

اس چمن میں مرغِ دل گائے نہ آزادی کے گیت
آہ یہ گلشن نہیں ایسے ترانے کے لیے

اقبال کی عظمت کا اندازہ اس بات سے ہوتا ہے کہ وہ ان ناسازگار حالات میں بالکل تن تنہا تھا ۔ اس نے اس بات کی قطعاً پروا نہ کی کہ وہ اکیلا اس پُرخطر راہ پر گامزن ہے ۔ دوسری قوموں اور ملکوں کی جنگ آزادی کے حالات پر نظر ڈالیے تو یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں نظر آئے گی کہ اکثر زعمائے حرّیت و استقلال نے اپنی آواز اس وقت بلند کی جب انھوں نے دیکھا کہ ملک کا بڑا طبقہ اس مقصد کے لیے آمادہ و تیار ہے ۔ روسو، والٹیر وغیرہ نے اس وقت نعرۂ حریت بلند کیا، جب انھیں اس بات کا یقینِ کامل ہو گیا کہ اہلِ فرانس کے دل میں آزادی کے لیے تڑپ موجود ہے اور وہ ان کے الفاظ بہرے کانوں سے نہ سنیں گے ۔ اٹلی میں میزینی اور گیری بالڈی نے ابنائے وطن میں آزادی کی لہر دوڑتے ہوئے دیکھی اور انھیں قربانی کے لیے تیار پایا تو آزادی کی شاہراہ پر قدم رکھا ۔ ۱۹۱۹ء میں گاندھی جی نے ملک کی قیادت ہاتھ میں لی جب ملک ہر قسم کے ایثار اور قربانی کے لیے تیار ہو چکا تھا، مگر یہاں حالات بالکل دگرگوں تھے ۔ چند انسان ہوں گے جو دل میں آزادیٔ وطن کے لیے تڑپ رکھتے ہوں ۔ کسی کے لیے چشم براہ ہوں، جو انھیں آزادی کی راہ پر لے چلے اور ان کے جذبات کی ترجمانی کرے ۔ ان کے دلوں کو تقویت دے اور حصولِ آزادی کے لیے ان کی راہ نمائی کرے ۔

اقبال نے پیغمبرانہ عزم کے ساتھ اس میدان میں قدم رکھا، اس نے اپنے وطن پرورانہ نغموں سے اہلِ وطن کے دل گرمائے ، ان کی غفلت پر انھیں سرزنش کی ، اس وادیٔ پُرخار کے خطرات سے

انھیں آگاہ کیا، ان کی کمزوریوں پر انھیں توجہ دلائی اور وطن کی خستہ حالی پر آنسو بہائے :

رلاتا ہے تیرا نظارہ اے ہندوستان مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
سن لے غافل صدا میری یہ ایسی چیز ہے جس کو
وظیفہ جان کر پڑھتے ہیں طائر بوستانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تیری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
نہ سمجھوگے تو مٹ جاؤگے اے ہندوستاں والو
تمھاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

انہی ایام میں انھوں نے ترانۂ ہندی لکھا جس نے ملک کے ہر طبقے کو متاثر کیا۔ حضرت علامہ کے بارے میں ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ انھوں نے کبھی وطن کی پرستش نہیں کی۔ وہ وطن پسند اور وطن پرور ضرور تھے۔ اس کا سراغ ان کے کلام میں بخوبی ملتا ہے۔ جن ایام میں انھوں نے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کا مطالبہ کیا، ان ایام میں وہ ہندوستان کا نام بڑے احترام سے لیتے تھے۔ چنانچہ جاوید نامہ کے یہ شعر ملاحظہ ہوں :

آسماں شق گشت و حورے پاک زاد
پردہ را از چہرۂ خود بر کشاد
در جبینش نارِ و نورِ لازوال
در دو چشم او سرورِ لایزال
حلقۂ در بر سبکتر از سحاب
تار و پودش از رگ برگِ گلاب
با چنیں خوبی بعیبش طوق و بند
برلب او نالہ ہائے دردمند

اقبال ہندوستان کی آزادی چاہتا تھا، لیکن وہ اسے پسند نہ کرتا تھا کہ یہ ملک بھی بعد میں استعمار پسندانہ عزائم کا شکار ہو جائے، کیونکہ وطنیت کا تصور جو یورپ پیش کرتا ہے اس سے تنگ دلی اور تنگ نظری کے سوا کچھ حاصل نہ ہوگا۔

اقبال ۱۹۰۵ء کے آخر میں تکمیلِ تعلیم کے لیے یورپ گئے اور وہاں ۱۹۰۸ء تک قیام پذیر رہے۔ اس مدت میں انھوں نے یورپ کی تہذیب کا بہت قریب سے مطالعہ کیا۔ وہاں انھوں نے دیکھا کہ حیات رواں دواں ہے۔ زندگی ایک مسلسل جدوجہد اور سعیِ پیہم کا نام ہے اور وطنیت جس پر اقوامِ مشرق مفتون ہیں وہ نہایت مہیب اور ہولناک شے ہے، جو تمام دنیا کا امن وامان ایک آن میں جلا کر راکھ کردے گی۔ برطانیہ، فرانس، جرمنی اپنے جوانوں میں جس حُبّ الوطنی اور قومی جذبے کو پیدا کر رہے ہیں وہ عنقریب تمام یورپ کو تباہی کے گھرے کنوئیں میں دھکیل دے گا اور دنیا پر ایسی تباہی لائے گا کہ دنیا میں قیامتِ صغریٰ برپا ہو جائے گی۔ اس کے ساتھ ہی علامہ نے یہ بھی محسوس کیا کہ یورپ عالمِ اسلام کو مٹانے پر تُلا ہوا ہے اور وہ اس مقصد کے لیے نہایت خطرناک منصوبے تیار کر رہا ہے۔ ان حالات سے اقبال کے خیالات اور نظریات میں ایک انقلاب آفریں تبدیلی پیدا ہوئی۔ اب وہ، وہ پہلا سا قومی شاعر نہ تھا۔ اس کے دل میں اگر ہندوستان کا درد تھا تو وہ عالمِ اسلام کے اتحاد کا داعی بھی تھا۔ چنانچہ وہ شیخ عبدالقادر کے نام پیغام میں کہتا ہے:

دیکھ یثرب میں ہوا ناقۂ لیلیٰ بیکار
قیس کو آرزوئے نو سے شناسا کر دے

اسی طرح وہ ایک غزل میں جو ۱۹۰۸ء میں لکھی گئی، یورپ کے مفسدانہ خیالات پر تبصرہ کرتا ہوا کہتا ہے:

دیارِ مغرب کے رہنے والو خدا کی بستی دکاں نہیں ہے
کھرا جسے تم سمجھ رہے ہو وہ اب زرِ کم عیار ہوگا
تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

نکل کے صحرا سے جس نے روما کی سلطنت کو الٹ دیا تھا

سنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہوگا

یورپ سے واپس آتے ہوئے ان کی سسلی پر نظر پڑی تو اس کا دردانگیز مرثیہ لکھا:

رولے اب دل کھول کر اے دیدۂ خونابہ بار

وہ نظر آتا ہے تہذیبِ حجازی کا مزار

جب اٹلی نے طرابلس پر حملہ کیا، برطانیہ نے ترکی فوجوں پر مصر کا راستہ بند کر دیا، علامہ اس جنگ سے بے حد متاثر ہوئے اور اپنے جذبات آتشیں کو ایک دردانگیز نظم کی صورت میں پیش کیا۔ جب انھوں نے یہ نظم بادشاہی مسجد میں سنائی تو حاضرین تڑپ اُٹھے۔ اس کا آخری شعر ملاحظہ ہو:

جھلکتی ہے تری امت کی آبرو اس میں

طرابلس کے شہیدوں کا ہے لہو اس میں

اس نظم نے مسلمانانِ ہند کے بیرونی دنیا کے مسلمانوں سے تعلقات استوار کرنے میں بڑا کام کیا۔ اسی جنگ کے سلسلے میں انھوں نے فاطمہ بنت عبداللہ پر نظم لکھی جو طرابلس کے جہاد میں زخمیوں کو پانی پلاتی ہوئی اطالوی گولیوں کا شکار ہوگئی تھی۔

یہ علامہ کا دوسرا کارنامہ ہے جس کی بدولت مسلمان وطنیت سے آزاد ہوئے۔ اسلام کا ہمہ گیری اخوت و مساوات کا سبق جو ہندی مسلمان اپنی غلامی کے باعث بھول چکے تھے، انھوں نے اسے پھر سے یاد دلایا۔ کاشغر سے لے کر مراکش تک کے مسلمانوں کو ایک کرنے کی کوشش کی اور انھیں اسلام کا پیغام سنایا اور اسلام کے نام پر جمع کر کے یورپ کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو روکنے کے لیے بند باندھنے کی کوشش کی۔ مگر علامہ اقبال کا سب سے بڑا کارنامہ جو اسے ہمارے ہیروز کی صفِ اول میں جگہ دیتا ہے وہ نظریۂ پاکستان ہے، جو اس وقت حقیقت بن کر دنیا کے نقشے پر موجود ہے:

ہندوستان میں مسلمان کروڑوں کی تعداد میں تھے، لیکن ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں سے بہت زیادہ تھی۔ وہ علم، تجارت، دولت اور سیاسی اثر و نفوذ کی وجہ سے مسلمانوں سے بہت آگے تھے۔ سب سے بڑی جماعت جو اس بات کی مدعی تھی کہ وہ ہندوستان میں بسنے والی قوموں کی مشترکہ جماعت ہے آل

انڈیا کانگرس تھی۔ یہ سب سے قدیم سیاسی جماعت تھی۔ اس پر شروع ہی سے ہندو غالب رہے ہیں، گو معدودے چند مسلمان بھی اس سے وابستہ رہے ہیں۔ مسلمانوں نے اپنا الگ پلیٹ فارم مسلم لیگ قائم کیا۔ انھوں نے میثاقِ لکھنؤ کے نام سے آپس میں ایک پیکٹ بھی کیا، مگر یہ زیادہ دیر قائم نہ رہا۔ خلافت کمیٹی نے عوام کو بیدار کیا۔ کانگرس کے غیر مسلم لیڈروں نے خلافت کی تحریک میں حصہ لیا اور تھوڑے ہی عرصے میں ہندو مسلم اتحاد کا خوابِ پریشاں شرمندۂ تعبیر بھی ہو گیا۔ مگر شدھی اور سنگھٹن کی تحریک سے اتحاد کا رشتہ پارہ پارہ ہو گیا اور ایک مرتبہ پھر ہندوستان فرقہ ورانہ نعروں سے گونج اٹھا۔ جا بجا ہندو مسلم فسادات رونما ہوئے۔ دونوں قومیں آپس میں دست و گریباں ہو گئیں۔ ہندوستان کی سیاسی فضا اتنی بگڑ گئی کہ اس سے پیشتر کبھی یہ حالت پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اتحاد کے لیے بڑی کوشش ہوئی مگر بے سود۔ اسی اثنا میں نہرو رپورٹ منصۂ شہود پر آئی، جس کی بدولت حالات خراب سے خراب تر ہو گئے۔ سمجھ دار مسلمانوں کو یقین ہو گیا کہ ہندو مسلم مسئلے کا حل کانگریس کے پاس نہیں اور نہ وہ اس کا کوئی حل تلاش کرنا چاہتی ہے۔ اس مایوسی کے عالم میں مسلمانوں میں ایک ٹولی ایسی بھی پیدا ہوئی جو محض وزارتوں کی خاطر ہندوؤں سے مل کر کام کرنے لگی۔ پنجاب میں اس پارٹی نے یونینسٹ کا لیبل اختیار کیا۔ اس پارٹی کی بدولت سکھ منظم ہوئے اور ان کا گوردواروں پر قبضہ ہو گیا اور سب سے بڑھ کر یہ ہوا کہ سکھوں کو پہلی مرتبہ یہ احساس دلایا گیا کہ وہ بھی سیاسی اہمیت رکھتے ہیں اور پنجاب میں کوئی مسئلہ ان کی شرکت کے بغیر طے نہیں ہو سکتا، ان کو تناسبِ آبادی سے بڑھ کر جس قدر نمائندگی پنجاب اسمبلی میں دی گئی وہ مسلمانوں کی نیابت سے کاٹ کر دی گئی تھی۔ اس کی بدولت مسلمان اس صوبے میں اکثریت میں ہوتے ہوئے بھی اقلیت میں تبدیل کر دیے گئے۔ ان حوصلہ شکن حالات میں الٰہ آباد کے مقام پر دسمبر ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا جلسہ ہوا۔ علامہ اقبال اس کے صدر منتخب ہوئے تھے۔ انھوں نے اس موقع پر ایک انقلاب انگیز خطبہ دیا، جس نے ہندوستان کی قسمت کو تبدیل کر کے رکھ دیا اور ہندوستان میں ملتِ اسلامیہ کی جو کشتی ایک مدت سے بھنور میں پھنسی ہوئی تھی ساحلِ مراد سے جا لگی۔ علامہ نے لیگ کے نصب العین کی وضاحت کی اور صاف صاف لفظوں میں ایک اسلامی مملکت کا اعلان کیا۔ انھوں نے فرمایا :

"ہمیں ایسی حکومت چاہیے جس کی زبان، جس کا رہن سہن اور جس کی قومیت ایک ہو۔ ہندوستان میں بہت سے فرقے بستے ہیں۔ ان سب کی زبانیں، لباس، رہنے سہنے کے طریقے الگ الگ ہیں مسلمانوں کا اپنا رہن سہن، اپنی پرانی تہذیب کے ساتھ سب سے الگ اور سب سے زیادہ مضبوط ہے، جسے ہم کسی طرح بھی کمزور یا اس میں کسی قسم کا ردو بدل نہیں دیکھ سکتے۔ ہم نے اپنی حکومت ہندوستان میں اپنے مذہب کی اچھی اور سچی باتوں کو بھلا کر کھوئی ہے، اب ہم پھر ایسی غلطی نہیں کریں گے۔ اب تک کانگرس، انگریزی حکومت اور ان کی طرف دار سائمن کمیٹی یا دوسری اور کمیٹیوں نے جو تجویزیں بنائی اور بگاڑی ہیں، ان کا نتیجہ ہمارے خلاف ظاہر تھا، اس لیے ہم نے اسے قبول نہیں کیا۔ ان سب باتوں اور چال بازیوں سے ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مسلمانوں کو ہندوستان میں اپنا ایک الگ علاقہ چاہیے اور اس میں وہ صوبے ملا کر ہمیں اختیار دیا جائے جہاں مسلمانوں کی زیادہ آبادی ہے۔ اس اسلامی ہند میں ہم اپنی شان کی حکومت قائم کریں اور امن چین سے رہیں گے اور دوسرے فرقے کو اپنے علاقوں میں ایک الگ حکومت قائم کرنے کا حق ہو؟"

علامہ اقبال نے علیحدہ اسلامی ہند کا نظریہ پیش کر کے مسلمانوں کی صحیح منزل متعین کی۔ کسی نے اس تجویز کا مضحکہ اڑایا، کسی نے اسے شاعرانہ تخیل سے تعبیر کیا، اغیار نے بھی اس کی مخالفت کی اور انھوں نے بھی دبی زبان سے اس پر اعتراضات کیے، مگر اس اسکیم کی جس قدر مخالفت ہوئی، اسی قدر اسے عوام میں زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی گئی۔

ان ایام میں مسلم لیگ ایک محدود طبقے کی جماعت تھی، عوام کو اس کی مجالس میں بہت کم باریابی حاصل تھی۔ اقبال اسے محسوس کرتے تھے، مگر مخصوص طبقہ جو اس پر قابض تھا وہ عوام کے لیے جگہ خالی کرنے کے لیے تیار نہ تھا۔ آخر وہ وقت بھی آگیا جس کا انتظار تھا۔ جدوجہد کی نئی تنظیم ہونے لگی۔ یہ بڑا زریں موقع تھا کہ جدوجہد کو عوامی رنگ دیا جائے۔ علامہ اقبالؒ نے قائداعظمؒ کی توجہ اس جانب مبذول کرائی۔ قائداعظم نے ان کی تجاویز پر لبیک کہا۔ علامہ نے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو ایک خط میں انہی باتوں کا ذکر کیا۔ یہ خط قائداعظمؒ کے نام ہے:

"آپ کے جواب کا شکریہ۔ مجھے یہ معلوم کر کے مسرت ہوئی کہ میں نے مسلم لیگ کے دستور اور

پروگرام میں تغیر و تبدل کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، وہ آپ کے پیشِ نظر ہے - اس میں کوئی شک نہیں کہ آپ ہندوستانی مسلمانوں کی نازک حالت کو بخوبی محسوس کرتے ہیں - لیگ کو ابھی اس بات کا تصفیہ کرنا ہے کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقات ہی کی نمائندگی کرے گی یا تمام مسلمانوں کی جنھوں نے ابھی تک اس جانب اپنی توجہ اور دلچسپی کا رُخ نہیں کیا ہے - مجھے ذاتی طور پر اس کا یقین ہے کہ جو سیاسی تنظیم سارے مسلمانوں کے مفادات کا وعدہ یا اقرار نہیں کر سکی، ان کو اپنے اندر جذب کبھی نہیں کر سکی۔"

یہ انقلاب انگیز تجویز تھی - جب اسے تسلیم کر لیا تو لیگ میں ایک نئی روح جلوہ گر ہوئی، جس نے اسے بے پناہ قوت عطا کی اور اسے عوام کی قبولیت اور توجہ کا مرکز بنایا - اس طرح کانگرس کا بے پناہ پروپیگنڈا رابطہ عوام (MASS CONTACT) بے اثر ہو کر رہ گیا اور مسلمانوں کو اپنے مقصد کے حصول میں اتنی شاندار کامیابی حاصل ہوئی کہ دنیا حیران ہو گئی اور یہ کامیابی بھی چند ہی برس کی کوشش کے بعد میسر آگئی -

علامہ اقبالؒ ہمارے سب سے بڑے قومی ہیرو ہیں - وہ مفکر، شاعر اور فن کار بھی ہیں، ان کا ایک پیغام تھا، جسے انھوں نے ملتِ اسلامیہ تک پہنچایا اور ملت کو ایک نئی توانائی عطا کی - مردہ دلوں میں روحِ حیات پھونکی - اپنے خیالات کو ایک پیغام کی صورت میں ملت کے سامنے پیش کیا - ملت نے اسے سنا اور اس پر عمل کیا اور دیکھتے ہی دیکھتے دنیا کے نقشے پر ایک نئی مملکت کو جنم دیا اور جب تک یہ مملکت قائم ہے، اس وقت تک علامہ کا نام اس کے ساتھ ساتھ لیا جائے گا۔

الفہرست : محمد بن اسحاق ابن ندیم وراق

اردو ترجمہ : محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب چوتھی صدی ہجری تک کے علوم وفنون، سیر ورجال اور کتب ومصنفین کی مستند تاریخ ہے۔ اس میں یہود ونصاریٰ کی کتابوں، قرآنِ مجید، نزولِ قرآن، جمع قرآن اور قرائے کرام، فصاحت وبلاغت، ادب وانشا اور اس کے مختلف مکاتب فکر، حدیث وفقہ اور اس کے تمام مدارسِ فکر، علم نجوم، منطق وفلسفہ، ریاضی وحساب، سحر وشعبدہ بازی، طب اور صنعت کیمیا وغیرہ تمام علوم، ان کے علما وماہرین اور اس سلسلے کی تصنیفات کے بارے میں اہم تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں واضح کیا گیا ہے کہ یہ علوم کب اور کیونکر عالم وجود میں آئے۔ پھر ہندوستان اور چین وغیرہ میں اس وقت جو مذاہب رائج تھے، ان کی وضاحت کی گئی ہے۔ نیز بتایا گیا ہے کہ اس دور میں دنیا کے کس کس خطے میں کیا کیا زبانیں رائج اور بولی جاتی تھیں اور ان کی تحریر وکتابت کے کیا اسلوب تھے۔ ان کی ابتدا کس طرح ہوئی اور وہ ترقی وارتقا کی کن کن منازل سے گزریں۔ ان زبانوں کی کتابت کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔

ترجمہ اصل عربی کتاب کے کئی مطبوعہ نسخے سامنے رکھ کر کیا گیا ہے اور جگہ جگہ ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں جن سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔

صفحات ۹۴۶ مع اشاریہ قیمت ۴۵ روپے

اسلام کا نظریۂ تاریخ

مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآنِ مجید کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔

صفحات ۲۱۶ قیمت ۱۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مولانا محمد شہاب الدین ندوی

اسلامی تہذیب اور تمدن کو کیوں کر ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے؟

ـــــــ ۲ ـــــــ

اسلامی تہذیب اور مغربی تمدن[1]

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اسلام موجودہ تہذیبی بحران اور اس کی اصلاح کے لیے کیا علاج تجویز کرتا ہے؟

---

[1] اس موقع پر یہ حقیقت خوب اچھی طرح سمجھ لینی چاہیے کہ تہذیب و تمدن کے الفاظ وسیع معنی و مفہوم رکھتے ہیں، اور ان دونوں میں کافی فرق بھی پایا جاتا ہے۔ مگر عام طور پر بلا تکلف ایک کی جگہ پر دوسرا لفظ بول دیا جاتا ہے، جس کی وجہ سے ان کے حدود اور مفہوم کے تعین میں سخت دشواری پیش آتی ہے اور مختلف ماہرین ان کی تشریح مختلف انداز سے کرتے ہیں۔ مگر جیسا کہ پچھلے مباحث سے ظاہر ہو گیا، تمدن سے میری مراد کوئی "مکمل نظام تمدن" نہیں بلکہ صرف اس کا وہ حصہ مراد ہے جو جدید علوم و فنون کے تعلق سے ظاہر ہوا ہو۔ اسی طرح تہذیب سے مراد میرے نزدیک کسی دین یا مذہب کا پورا سلسلۂ ایمانیات، نظامِ اخلاق و معاشرت اور اس کا پورا فکر و فلسفہ ہے۔ اسلامی تہذیب سے میری مراد اسی قسم کی مکمل تہذیب ہے جو ایک مکمل نظام زندگی پر مشتمل ہے اور میں نے جہاں کہیں بھی اپنی عبارت میں "اسلامی تہذیب" کا نام لیا ہے وہ اسی معنی و مفہوم میں ہے۔

اب اسلامی تہذیب اور تمدن جدید میں عقلی و منطقی حیثیت سے تعلق یہ ہے کہ اسلامی تہذیب اصل اور بہر حال بہر صورت برتر و فائق تر اور مطلوب و مقصود رہے گی۔ لیکن اس کے برعکس تمدنِ جدید اگرچہ اصلاً مطلوب و مقصود تو نہیں ہے مگر اسلامی تہذیب کے تحفظ اور اس کے استحکام کے لیے ایک ضمیمہ و وسیلہ اور آلۂ کار کی حیثیت سے اس کی بے انتہا اہمیت ہے اور کسی بھی دور میں اس کی اس اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اگرچہ یہ مسئلہ بہت زیادہ تفصیل طلب ہے اور اس کے تمام پہلوؤں پر بحث کرنے کے لیے ایک مستقل تصنیف کی ضرورت ہے، لیکن یہاں محض چند اصول و کلیات پر اکتفا کیا جاتا ہے، تاکہ اس مقالے کے پچھلے تمام مباحث کا جو منطقی تقاضا ہے وہ کھل کر سامنے آجائے اور یہ بحث مکمل ہو جائے۔

اس سلسلے میں عصرِ جدید کے بہت سے مفکرین اور دانشور طبقے کی سنجیدہ رائے یہ ہے کہ اسلامی تہذیب اور جدید تمدن کے صالح عناصر کی یک جائی اور ان کے اجتماع ہی میں اہل اسلام اور عالم انسانی کا بھلا ہو سکتا ہے۔ یعنی ہم کسی قوم یا ملت سے اس کے تہذیبی نظریات مستعار لیے بغیر محض اس کے تمدنی عناصر کو ـــــ جدید علوم و فنون وغیرہ کے روپ میں ـــــ لے لیں اور خود اپنی برتر تہذیب ـــــ شرعی و اخلاقی سرمایہ ـــــ اور اس کے ابدی و عالمگیر نظریات اس کے حوالے کر دیں۔

جیسا کہ گزشتہ سطور سے ظاہر ہو گیا اس وقت ہمارے سامنے دو ہی اہم ترین مسائل ہیں جنھیں حل کیے بغیر ہم خلافت ارضی کے میدان کو سر نہیں کر سکتے۔ پہلا یہ کہ ہمیں مادی میدان میں قوت و طاقت حاصل کرنا اور اپنے پیروں پر آپ کھڑے ہونے کی کوشش کرنی ہے۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ نوع انسانی کی صحیح رہنمائی کر کے اس کو موجودہ تباہی و بربادی کے غار سے نکالنا ہے، اس کے نظریات اور مادی فلسفوں کی اصلاح کرنی ہے، اس کے دماغ سے خدا بیزاری کے جراثیم نکال کر خدا پرستی کے صالح عناصر داخل کرنے ہیں اور اس کے تمام تہذیبی دکھوں کا مداوا کرنا ہے۔

اب یہ دونوں مقاصد اس طرح حل ہو سکتے ہیں کہ پہلے مسئلے کو حل کرنے کے باب میں اس وقت ہم خود مغرب کے محتاج ہیں، لہٰذا ہم کو وہ تمام علوم و فنون اور سارے تمدنی لوازم لینے ضروری ہیں، جن میں خیر کا پہلو غالب ہو اور جن کے بغیر موجودہ اجتماعی زندگی مشکل نظر آتی ہو۔ دوسرے مسئلے میں مغرب خود ہمارا محتاج ہے۔ کیونکہ ہمارے پاس ایک اعلیٰ و ارفع خدائی ہدایت (اپنی محفوظ ترین شکل میں) اور کامل ترین تہذیب موجود ہے۔ لہٰذا تبادلے کے اصول کے مطابق ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم اپنی تہذیب ـــــ اپنا دینی و اخلاقی سرمایہ ـــــ اس کے حوالے کر کے اس کے تمدنی علوم و فنون کے سرمائے کو خود لے لیں۔ اس میں نہ صرف دونوں کا بھلا ہے بلکہ اسی میں فلاحِ انسانیت بھی مضمر ہے۔ (مگر پہل ہم ہی کو کرنی چاہیے)۔ یہ علوم و فنون بھی دراصل اس کے اپنے اور ذاتی نہیں بلکہ ہمارے ہی آبا و اجداد کی وراثت ہیں جن کو موجودہ مغربی قوموں نے قرونِ وسطیٰ میں ہم ہی سے لیا تھا۔

یہ اور بات ہے کہ انھوں نے ان علوم و فنون کو بے انتہا ترقی دے دی ہے، مگر نیو اور بنیاد ہماری ہی ڈالی ہوئی ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہمارا موجودہ مغربی علوم و فنون کو اپنانا گویا کہ مغربی اقوام کا زیر بار احسان ہونا نہیں بلکہ درحقیقت ہماری ہی ملی و آبائی امانت کو واپس لے لینا ہے۔

ایک دوسری حیثیت سے دیکھا جائے تو یہ بھی ایک حقیقت ہوگی کہ ہمارے آبا و اجداد نے قرونِ وسطیٰ میں مغربی قوموں کو علوم و فنون سے روشناس کرا کے ان پر ایک بہت بڑا احسان کیا تھا، اور اب تہذیبی اعتبار سے بھی ان کی رہنمائی کر کے ہم پھر دوبارہ ان پر احسان کرنے والے ہوں گے۔ اگر قرونِ وسطیٰ ہی میں اقوام مغرب ہمارے علوم و فنون کے ساتھ ہی ساتھ ہمارا تہذیبی سرمایہ بھی لے چکی ہوتیں تو موجودہ مغربی تہذیب کی گراوٹ، انارکی اور خدا فراموشی کا وہ حال نہ ہوتا جو آج نظر آرہا ہے۔ بہرحال اسلامی تہذیب ہی ایک برتر تہذیب اور عالمِ انسانی کے لیے خیر و برکت کا باعث ہوگی، جو ہر حیثیت سے اونچ نیچ سے عاری اور صالح و متوازن ہے۔ جب تک اس تہذیب کا بول بالا نہیں ہوتا دنیا سے سیاست و معیشت کی ہوسناکی و خود غرضی اور معاشرتی و اجتماعی مفاسد کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔

لہٰذا اسلام کی نظر میں اس مسئلے کا سب سے بہترین حل یہ ہے کہ اہلِ اسلام اپنے "خیر امت" ہونے کی حیثیت سے عالمِ انسانی کو "امر بالمعروف" اور "نہی عن المنکر" کے اسباق پھر سے پڑھائیں اور اس کے سامنے اسلام کی دعوت اور اس کی خوبیوں کو واضح اور مثبت انداز میں پیش کریں۔ یہ اُن کے ذمے ایک دینی و شرعی فریضہ ہے جو ایک فرضِ کفایہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے زندگی کے ــــ ملی و انسانی ہونے کی حیثیت سے ــــ دو ہی راستے ہیں: ایک یہ کہ ہم فوجی و عسکری طاقت میں مغربی ممالک کی برابری کر کے طاقت کے توازن کو برقرار رکھنے، موجودہ تمام تہذیبی و تمدنی خرابیوں کو دور کرنے اور جدید معاشرے کو پوری طرح قابو میں رکھنے کی کوشش کریں۔ یا پھر ان قوموں کو حلقہ بگوش اسلام کرلیں جس کے باعث یہ غلط اور مضر تمدنی و اجتماعی رجحانات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔ اس کے علاوہ اصلاح کی کوئی تیسری شکل ممکن نہیں ہے۔ مگر ہماری پیش رفت ان دونوں میدانوں میں بیک وقت ہونی چاہیے، ہم کسی ایک چیز کی اہمیت کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتے، ورنہ کامیابی مشکل ہوگی۔

تہذیب و تمدن کا اجتماع مفکرین کی نظر میں

یہ گویا کہ پیش پا افتادہ تمام مسائل و مشکلات کا حل ہے اور اس سلسلے میں جو بھی سمجھدار آدمی کھلے ذہن و دماغ کے ساتھ غور کرے گا تو عقلی و منطقی حیثیت سے اس کی راہ یابی اسی نتیجے اور اسی بنیادی نقطے کی طرف ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم دانش وروں کا طبقہ پوری سنجیدگی اور خلوص کے ساتھ ان دونوں چیزوں — اسلامی تہذیب اور تمدنِ جدید یا جدید تمدنی علوم و فنون — کو ملانے اور ان کے اجتماع سے نئے برگ و بار پیدا کرنے کا قائل اور اس کو وقت کی ناگزیر ضرورت سمجھتے ہوئے اس کا پرزور داعی و نقیب ہے۔ مثلاً مشہور صاحبِ فکر یورپین مسلم علامہ محمد اسد جن کا علمی حلقوں میں بہت احترام پایا جاتا ہے، تحریر کرتے ہیں،

" علم نہ مغربی ہے نہ مشرقی، علمی انکشافات و تحقیقات ایک ایسے سلسلے کی کڑی ہیں جس کی کوئی انتہا نہیں، اور جس میں تمام بنی نوع انسان برابر کے شریک ہیں۔ ہر عالم اور سائنٹسٹ ان ہی بنیادوں پر اپنی تحقیق کی بنیاد رکھتا ہے جو اس کے پیش روؤں نے قائم کی تھیں، خواہ وہ اس کی قوم سے تعلق رکھتے ہوں یا کسی اور قوم سے۔ اسی طرح ایک انسان سے دوسرے انسان، ایک نسل سے دوسری نسل، ایک تہذیب سے دوسری تہذیب تک تعمیر و اصلاح و ترقی کا کام برابر جاری رہتا ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی خاص زمانے یا خاص تمدن میں یہ کام انجام پائیں تو یہ قطعاً نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس زمانے یا تہذیب کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کسی اور زمانے میں کوئی دوسری قوم جو زیادہ باہمت اور حوصلہ مند ہو، میدان علم میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے۔ لیکن بہرحال سب اس کام میں برابر کے حصہ دار ہیں۔

" ایک دور ایسا بھی آیا تھا جب مسلمانوں کا تہذیب و تمدن یورپ کے تہذیب و تمدن سے زیادہ شان دار تھا۔ اس نے یورپ کو بہت سی انقلابی قسم کی صنعتی و فنی ایجادات عطا کیں۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اس نے یورپ کو عملی طریقے کے اصول و مبادی دیے جس پر علمِ جدید اور تہذیب جدید کی بنیاد ہے، لیکن اس کے باوجود جابر بن حیان کا کیمسٹری کا علم عربی نہیں کہلایا۔ اسی طرح الجبرا اور علم مثلثات کو اسلامی علوم نہیں کہا گیا، حالانکہ اول الذکر کا موجد خوارزمی ہے، مؤخر الذکر کا بتانی، اور یہ دونوں ہی مسلمان تھے۔ ٹھیک اسی طرح نظریۂ کشش کو کوئی انگریزی علم نہیں کہہ سکتا، اگرچہ اس

کا موجد انگریز تھا[۵۸]۔ یہ بڑے بڑے علمی کام نوعِ انسانی کی مشترک میراث ہیں۔

" اسی طرح اگر مسلمان (جیساکہ ان پر واجب ہے) صنعتی علوم وفنون کے نئے ذرائع اپناتے ہیں تو وہ ایسا صرف ارتقا و ترقی کی فطری خواہش اور جذبے سے کرتے ہیں، دوسروں کے تجربات اور معلومات سے فائدہ اٹھانے کی فطری خواہش اور جذبہ۔ لیکن اگر وہ (اور ان کو اس کی ضرورت بھی نہیں ہے[۵۹]) مغربی زندگی کی اشکال، آداب، عادات اور مغرب کے اجتماعی تصورات کو اپناتے ہیں تو اس سے ان کو ذرہ برابر بھی فائدہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یورپ ان کو اس میدان میں جو دے سکے گا وہ اس سے بہتر نہیں ہوگا جو خود ان کی ثقافت اور ان کے دین نے ان کو عطا کیا ہے۔

" اگر مسلمان ذرا ہمت بلند کریں اور حوصلے سے کام لیں اور ترقی کو ایک ذریعے اور وسیلے کی حیثیت سے اپنائیں تو وہ اس طرح نہ صرف اپنی باطنی حریت کی حفاظت کر سکیں گے بلکہ شاید یورپ کے انسان کو زندگی کے گم شدہ لطف کا راز بھی بتا سکیں گے۔"[۶۰]

---

[۵۸] نظریۂ کشش یا قانونِ تجاذب (GRAVITATION) کے اصل موجد مسلمان تھے۔ حتیٰ کہ وہ عالم گیر قانونِ تجاذب سے بھی واقف تھے۔ یہ نظریات مسلم دور میں اتنے عام تھے کہ علما اور صوفیا بھی ان سے واقف تھے، جیساکہ مثنوی مولانائے روم کے حسبِ ذیل اشعار دلالت کرتے ہیں:

جملہ اجزائے جہاں زاں حکم پیش — جفت جفت و عاشقاں جفت خویش

ہر دو جزوے بہ عالم جفت خواہ — راست ہم چو کہربا و برگ کاہ

آسمان گوید زمیں را مرحبا — با توام چون آہن و آہن ربا

یعنی اس کائنات کا ہر ذرہ دوسرے ذرے کو اس طرح کھینچتا ہے جس طرح کہربا گھاس اور تنکوں کو کھینچتا ہے آسمان اور زمین ایک دوسرے کو لوہے اور مقناطیس کی طرح کھینچتے ہیں۔

(جدید معلوماتِ سائنس، حصہ اول، از آفتاب حسن، ص ۳۷)

[۵۹] قوسین کی یہ عبارتیں کتاب کے اردو ترجمے میں اسی طرح مذکور ہیں جو شاید مترجم کا اضافہ ہے۔

[۶۰] THE ROAD TO MECCA کا اردو ترجمہ "طوفان سے ساحل تک" از محمد الحسنی، ص ۱۸۷ - ۱۸۹، لکھنؤ، ۱۹۶۱ء

علامہ اقبال اپنے خطبات میں تحریر فرماتے ہیں :

" علوم و فنون، فلسفہ اور سائنس میں مسلمان مغرب سے بہت پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ محض مادی ترقی ہے اور مسلمانوں کی روحانیت کا تفوق ابھی تک قائم ہے۔ قرآن مادی اور غیر مادی کی تقسیم کا قائل نہیں۔ تسخیرِ فطرت آدم کی صفت، اس کا وظیفۂ حیات اور اس کا مقصود زندگی ہے۔ تسخیرِ فطرت سے مغرب نے غیر معمولی ترقی حاصل کرلی ہے۔ جن قوموں نے ان میں حصہ نہیں لیا وہ مغلوب اور کمزور ہوگئی ہیں۔ علوم و فنون کی ترقی اور تسخیرِ فطرت نے نئے زوایائے نگاہ پیدا کر دیے ہیں، مسائل حیات کی صورت بدل گئی، قدیم تصورات کو نئے سانچوں میں ڈھالنا ضروری ہوگیا ہے۔"[۵۵]

نیز وہ فرماتے ہیں :

" قرآنِ حکیم کا مقصد خدا اور کائنات سے انسان کے رابطے کا ایک گہرا شعور پیدا کرنا ہے۔ قرآن کا نظریۂ حیات حکمائے مغرب کے لیے بھی کوئی فرسودہ چیز نہیں۔ گوئٹے جیسا حکیم بالغ نظر اپنے ندیم ایکرمن سے گفتگو کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہ سکتی۔ کوئی نظامِ فکر اور کوئی انسان اس سے آگے نہیں نکل سکتا۔ اسلام کا اصل مسئلہ دین اور دنیا، مذہبی عقائد اور تہذیب و تمدن کا رابطہ واضح کرنا تھا۔"[۵۶]

" قرآن کریم کہتا ہے کہ آدم کو جو اشیا کا علم عطا کیا گیا تھا، اس کی بدولت اس کو ملائکہ پر فوقیت حاصل ہوئی، جس کے یہ معنی ہیں کہ کائنات کی ناظم قوتیں علم اشیا سے مطیع ہوتی اور انسان کے سامنے سربسجود ہوتی ہیں . . . . تمام قرآن مطالعۂ فطرت اور مشاہدۂ موجودات کی ترغیب سے لبریز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام اور طبیعی علوم میں کبھی تصادم نہیں ہو سکتا . . . نہ یونانی حکما کے ہاں مادی عالم کوئی قابلِ غور چیز ہے اور نہ رہبانی مذاہب اس کو قابلِ اعتنا سمجھتے تھے۔ اسلام اس قدیم فلسفے اور اس قدیم ادیان کے خلاف ایک کامیاب بغاوت تھا . . . اکثر غیر اسلامی فلسفوں میں یہ عقیدہ

---

۵۵ فکرِ اقبال از خلیفہ عبدالحکیم، ص ۴۵۸ - ۴۵۹ - علی گڑھ، ۱۹۷۷ء

۵۶ ایضاً، ص ۴۵۹

ثم ہوگیا تھا کہ متغیر عالم غیر حقیقی عالم ہے۔ قرآن نے کہا ہرگز نہیں۔ تغیرات کا عالم بھی حقیقی عالم ہے
ر باطل نہیں۔ یہ بھی حق ہی کا پہلو ہے جو اس کی بصیرت پیدا نہ کرے گا وہ عالم روحانی میں بھی بے بصر
ے گا۔ قدیم مذاہب اور تہذیبیں اسی لیے ناکام رہیں اور تکمیل انسانیت میں حارج ہوئیں کہ انھوں نے باطن کو ظاہر سے الگ
نے تمام تر توجہ باطن پر مبذول کردی جن فلسفوں میں یہ نظریہ حیات تھا وہ بھی یک طرفہ ہونے کی وجہ سے زندگی کی کوئی
ں بخش تعبیر نہ کرسکے۔ ایسے ادیان اور فلسفوں پر کوئی پائیدار تہذیب نہیں ہوسکتی ... مادی قوتوں پر غلبہ حاصل کرنا فی نفسہ
مود نہیں۔ اس کی غرض یہ ہے کہ انسان روحانی زندگی کے مقصد اشرف کے حصول میں ترقی کا قدم اٹھا سکے۔"[۵۷]

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی رقم طراز ہیں:

"مغرب کے ناقابل انکار علمی وصنعتی تفوق کو سامنے رکھ کر، جس سے آنکھیں بند کرلینا نہ عقل کا تقاضا
ہے، نہ مذہب کی تعلیم، اور نہ عملاً ممکن، عالم اسلام کے سامنے صرف دو راستے رہ جاتے ہیں، ایک تو یہ کہ
س سے مسحور ہوکر اس کے پورے فلسفۂ زندگی، اس کے تصور کائنات، اس کے مابعد الطبیعاتی عقاید
تصورات، اس کے عمرانی و اجتماعی نظریات، اس کے اخلاقی نقطۂ نظر اور اس کے مسلک زندگی کو جوں کا
توں قبول کرلیا جائے اور اپنی نظریاتی ہستی کو اس کے سانچے میں یکسر ڈھال دینے کی کوشش کی جائے۔
یہ اس حقیقت سے قطع نظر کہ یہ ایک مکمل اور ہمہ گیر ارتداد اور روحانی و ذہنی خودکشی کے مرادف ہوگا اور
اس انسانیت کے ساتھ غداری اور بے وفائی جس کی آخری آس نبی خاتم کی اسی امت سے لگی ہوئی تھی،
ایک ایسی غیر ضروری محنت اور سعی لاحاصل ہے، جس کا نتیجہ طویل و خون ریز ذہنی کش مکش، روحانی
بے چینی، انسانی طاقتوں کے ضیاع اور اضاعت وقت کے سوا کچھ نہیں۔ یہ ایک ایسی بنی بنائی مستحکم
عمارت کی تخریب ہے جس کے ملبے پر دوسری عمارت تعمیر کرنے کے لیے نہ مواد خام موجود ہے، نہ تعمیری
صلاحیتیں، نہ آب و ہوا اور ماحول سے مناسبت، نہ ماضی سے ارتباط۔ عالم اسلام کے جن جن گوشوں
اور جن اسلامی ملکوں میں یہ کوشش کی گئی ناکام رہی، اور جب بھی اس مصنوعی اور غیر طبیعی اقتدار کی
گرفت ڈھیلی ہوئی اور عوام کو اپنی پسند اور ناپسند کے اظہار کا موقع ملا، انھوں نے فوراً اس جوئے

۵۷ ایضاً، ص ۳۶۱-۳۶۲ (ملخص)

کو اتار پھینکا، جو نہ ان کے جسم پر قطع ہوئی تھی اور نہ ان کے مزاج کے مطابق تھی۔ آج ترکی میں یہی نظر آ رہا ہے اور مصر و شام میں بھی عنقریب یہی پیش آنے والا ہے۔

دوسرا راستہ یہ ہے کہ مغرب سے علم و صنعت، ٹکنالوجی اور سائنس اور علوم و تحقیقات میں جن کا تعلق تجربے، حقائق و واقعات اور انسانی محنت و کاوش پر ہے، فراخ دلی کے ساتھ استفادہ کیا جائے، پھر ان کو ان مقاصد کے لیے اپنی خداداد ذہانت اور اجتہاد کے ساتھ ان اعلیٰ مقاصد کا تابع اور خادم بنایا جائے جو آخری نبوت اور آخری صحیفے نے ان کو عطا کیے اور جن کی وجہ سے ان کو خیر امت اور آخری امت کا لقب ملا ہے۔ وسائل اور مقاصد کا یہ خوش گوار امتزاج جس سے سردست مغرب بھی محروم ہے اور مشرق بھی کہ مغرب تنہا قاہر وسائل کا سرمایہ دار ہے اور صالح مقاصد میں محض تہی دامن۔ اور مشرق (اسلامی) صالح مقاصد کا اجارہ دار ہے اور مؤثر وسائل سے یکسر محروم۔ مغرب سب کچھ کر سکتا ہے لیکن کرنا نہیں چاہتا اور صحیح الفاظ میں کرنا نہیں جانتا۔ اسلامی مشرق کرنا سب کچھ چاہتا ہے لیکن کر کچھ نہیں سکتا۔ یہ صحت مند اور صالح امتزاج دنیا کی قسمت بدل سکتا ہے اور اس کو خودکشی و خود سوزی کے راستے سے ہٹا کر فلاح دارین اور سعادت ابدی کے راستے پر ڈال سکتا ہے۔ یہ کارنامہ وہی امت انجام دے سکتی ہے جو آخری پیغمبر کی جانشین اور اس کی تعلیمات کی حامل و امین ہے۔ اس بنا پر عالم اسلام کا حقیقی نعرہ جس سے اس کے دشت و جبل گونجنے چاہییں یہ ہے:

عالم ہمہ ویرانہ ز چنگیزی افرنگ معمار حرم باز بہ تعمیر جہاں خیز[۵۸]

پھر موصوف آگے مزید فرماتے ہیں:

"مغربی تہذیب کو پورے طور پر گھن لگ چکا ہے۔ وہ اب محض اپنی صلاحیت اور زندگی کے استحقاق کی بنا پر نہیں جی رہی ہے بلکہ اس لیے کہ بدقسمتی سے کوئی تہذیب اس کی جگہ لینے کے لیے تیار نہیں۔ اس وقت جتنی تہذیبیں یا فلسفے ہیں یا مغربی تہذیب کی لکیر کی فقیر اور اس کی ایک ردّی

---

۵۸ مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، ص ۲۸۹ - ۲۹۱، لکھنؤ، ۱۹۷۰ء

بھیکی تصویریں ہیں یا اتنی کمزور اور شکست خوردہ ہیں کہ اس سے آنکھیں نہیں ملا سکتیں۔ اب اگر اسلامی ممالک اور عالم اسلام مجموعی طور پر اس خلا کو پُر کرنے کی صلاحیت پیدا کر سکے جو مغربی تہذیب کے خاتمے سے عالم اسلامی میں پیدا ہوگا تو اس کو دنیا کی امامت کا دوبارہ منصب تفویض کیا جا سکتا ہے جو سنت اللہ کے مطابق ایک جبری وقوی اور تا نہ دم ملت یا قیادت کے سپرد کیا جاتا رہا ہے۔"[۵۹]

تمدن و ثقافت کو مذہب سے کس طرح ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے؟

"دین ایک ابدی حقیقت ہے جس میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں۔ لیکن علم ایک پھلنے پھولنے والا درخت ہے، جس کا نشوونما برابر جاری رہے گا۔"[۶۰]

ہم کو دین اور اس کے بنیادی اصولوں پر پوری طرح ثابت قدم رہتے ہوئے صرف علم جدید سے استفادہ کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا ہے۔ جیسا کہ واضح کیا جا چکا تجرباتی علوم کسی مخصوص قوم کی میراث نہیں بلکہ پوری نوع انسانی کا مشترکہ سرمایہ ہیں، جن سے فائدہ نہ اٹھانا قوموں کی محرومی و بدنصیبی بلکہ ان کے ادبار کی علامت ہے۔ یعنی جو قومیں علم جدید سے آراستہ ہوتی ہیں، لازمی طور پر ان کا غلبہ و استیلا اس علم سے عاری یا غیر ترقی یافتہ قوموں پر قائم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ علم جدید لازمی طور پر تمدن جدید کو جنم دیتا ہے، جو تجرباتی علوم کی ترقی کا منطقی اور راست نتیجہ ہوتا ہے۔ لہٰذا جو قوم علم جدید میں پیچھے رہ جائے وہ گویا تمدن جدید میں بھی پیچھے ہو جائے گی، اور جو قوم علم جدید میں ترقی یافتہ قوموں کی برابری کیے بغیر محض تمدن جدید میں ترقی یافتہ قوموں کی نقالی کرنے لگے وہ ذہنی اعتبار سے مرعوب اور ترقی یافتہ قوموں کی ذہنی غلامی اور اس کے سحر میں مبتلا رہے گی اور اس کے تمام تہذیبی و ثقافتی اقدار کو من وعن قبول کر لے گی۔ اور حقیقت یہ ہے کہ آج خود ہماری قوم و ملت کے بہت سے اصحاب اور نوجوان اس خطرناک قسم کے ذہنی ارتداد سے ـــــ شعوری یا غیر شعوری طور پر ـــــ دوچار ہیں، جن پر مغربی تہذیب پوری طرح حملہ آور ہو چکی ہے، اور آج ہمارا

---

۵۹ مسلم ممالک میں اسلامیت اور مغربیت کی کش مکش، ص ۲۹۳

۶۰ ایضاً، ص ۸۹

دنی ملک، کوئی شہر اور کوئی قریہ تک مغربی تہذیب کے اس غلبے و استیلا سے محفوظ نہیں رہ سکا ہے۔
لٰہذا اس مسئلے کا بہترین حل یہ ہے کہ ہم کسی کے تمدن و ثقافت کی نقالی کرنے کی بجائے علم جدید سے آراستہ و
پیراستہ ہو کر اپنی راہ خود بنائیں اور ایک بالکل نئے تمدن کو پیدا کرنے کی کوشش کریں جو ہمارے دین و شریعت
سے مکمل طور پر ہم آہنگ ہو۔ ہم کو کسی سے تہذیب و ثقافت عاریتاً لینے کی ضرورت نہیں کیونکہ ہم خود ایک
برتر اور ہمہ گیر تہذیب کے مالک ہیں۔ وہ تہذیب جو آغاز اسلام کی دو عظیم الشان تہذیبوں — ایرانی تہذیب
اور رومی تہذیب — سے متصادم ہو کر معرکہ جیت چکی ہے اور چنگیزیوں اور تاتاریوں جیسی اقوام تک کو
اپنی تہذیبی آغوش میں لے کر اپنی عظمت کا لوہا منوا چکی ہے۔ چنانچہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اس
سلسلے میں ایک بہترین مثال دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

" پہلا تجربہ وہ تھا جو پہلی اور دوسری صدی کے اسلامی معاشرے کو پیش آیا تھا۔ اس کی نوعیت
یہ تھی کہ اسلامی معاشرہ طاقت ور، تازہ دم اور زندگی اور ترقی کی صلاحیتوں سے بھرپور تھا۔ اس کی
حیثیت فاتح اور غالب طاقت کی تھی۔ اس کے بالمقابل دنیا کی دو قدیم عظیم تہذیبیں تھیں۔ ایک مغرب
کی رومی و یونانی تہذیب، دوسری مشرق کی ایرانی تہذیب۔ دونوں تہذیبیں قدیم دنیا کے علوم و فنون،
ثقافت و ادب، فلسفیانہ نظاموں کے ذخیرے اور تمدن و معاشرت کے ترقی یافتہ طریقوں سے مالا مال
تھیں۔ اسلامی معاشرے نے جو ہر طرح کے احساس کہتری سے محفوظ اور خود شناسی و خود اعتمادی کی
دولت سے بھرپور تھا بغیر کسی ذہنی غلامی اور مرعوبیت کے اپنی ضرورت اور اپنے حالات کے مطابق ان
ذخیروں سے استفادہ کیا۔ جس چیز کو مناسب سمجھا اس کو بجنسہٖ اخذ کر لیا اور جس چیز کو نامناسب سمجھا
اس کو پہلے اپنے سانچے میں ڈھالا پھر اس کو اپنی صحیح جگہ فٹ کر لیا۔ آزاد اور غالب ہونے کی بنا پر یہ استفادہ
اور اقتباس اس معاشرے کی روح اور اس کے اخلاقی رجحان پر اثر انداز نہیں ہو سکا۔

دوسرا تجربہ وہ تھا جو اس اسلامی معاشرے کو ساتویں صدی میں اس وقت پیش آیا جب تاتاریوں
نے عالم اسلامی کے مرکزی حصے پر قبضہ کر لیا اور مسلمان سیاسی طور پر ان کے مفتوح اور زیر نگیں ہو گئے۔
اس وقت اسلامی معاشرے کو جس فاتح سے سابقہ پڑا وہ تہذیب و تمدن، علم و فن، قانون و دستور
میں بالکل فرومایہ اور تہی دست تھا۔ اس کے پاس نہ کوئی تہذیب تھی، نہ زندگی کا کوئی فلسفہ۔ اس

کا نتیجہ یہ ہوا کہ مفتوح اسلامی معاشرے کے سامنے فاتح کی تہذیب، معاشرت، فلسفۂ حیات اور افکار و اقدار سے متاثر و مستفید ہونے کا کوئی حقیقی سوال نہیں تھا۔ اس کے برخلاف فاتح قوم روز بروز اپنی مفتوح اقوام سے متاثر ہوتی چلی جارہی تھی۔ وہ بتدریج اپنی مفتوح اقوام کی تہذیب، معاشرت، علوم و فنون، اس کے ترقی یافتہ طریقۂ زندگی اور اس کے اعلیٰ دینی عقائد اور خیالات سے متاثر ہوتی چلی گئی۔ بالآخر اس نے اپنی مفتوح اقوام کا دین اور ان کی تہذیب پورے طور پر قبول کرلی اور ان کے سانچے میں ڈھل کر حرم کی پاسبان اور اسلام کی پُرجوش علم بردار اور محافظ بن گئی۔"[۱۱]

اصل میں تہذیبی شکست یا خود سپردگی اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ یا تو تاتاریوں کی کوئی قوم وحشی یا تہذیبی اعتبار سے مفلس و قلاش ہو یا پھر خود اعتمادی و خود شناسی کے بجائے خواہ مخواہ مرعوبیت اور احساس کمتری میں مبتلا ہو جائے۔ مگر اسلام جیسی عظیم الشان تہذیب اور اس کے اعلیٰ اقدار کو دیکھتے ہوئے ہم یہ تصور بھی نہیں کرسکتے کہ کوئی باہوش اور صحیح العقیدہ مسلمان اسلامی تہذیب کو استخفاف کی نظروں سے دیکھے گا اور محض ظاہری چمک دمک کی بنا پر اپنی تہذیب کو خیرباد کہہ کر مغربی تہذیب اختیار کرلے گا۔

غرض آج ہم کو اپنے تمام تمدنی و اجتماعی امور و مسائل میں وہی رویہ اور طرزِ فکر اختیار کرنا ہوگا جس کی پہلی اور دوسری صدی ہجری میں ہمارے آبا و اجداد نے رومی اور ایرانی تہذیب و تمدن کے بارے میں اپنا کر نہ صرف اپنے دینی و ملّی شعائر اور اپنے اقدارِ حیات کی حفاظت کی بلکہ ایک عظیم الشان تمدن کی داغ بیل ڈال کر ہمارے لیے ایک نمونہ اور مثال بھی قائم کردی ہے۔ ہم کو ہر حال میں دین و شریعت کے حدود و ضوابط میں رہتے ہوئے "خذ ما صفا ودع ما کدر" کے حکیمانہ اصول کے مطابق موجودہ تہذیبی معرکہ جیتنا ہے۔

جیسا کہ عرض کیا جاچکا اسلام تمدن کی ترقی میں مانع نہیں ہے۔ بلکہ وہ اس کی ہمت افزائی کرتا ہے۔ یہ ہماری اپنی لاعلمی اور کم ہمتی ہے جو اس میدان میں ہم پیچھے نظر آتے ہیں۔ لہٰذا ہمارے تصورِ فہم اور تصورِ

---

[۱۱] ایضاً، ص ۴۹-۵۰۔

عمل کا ذمہ دار اسلام یا اسلامی تہذیب کو قرار دینا صحیح کیسے ہو سکتا ہے ؟

اصل میں دینِ ابدی کی حقیقت یہ ہے کہ وہ صرف انہی امور میں مفصل ہدایات دیتا ہے جن کو انسان اپنی عقل و تجربے سے معلوم نہیں کر سکتا ، انہی کا نام شرعی احکام یا " اوامر یا نواہی کا مجموعہ " ہے۔ ان اُمور میں ایک سرمو کی بھی کسی دور میں تبدیلی نہیں ہو سکتی [۵۱] اس کے برعکس وہ امور جن کو انسان خود اپنی عقل اور تجربے سے معلوم کر سکتا ہے تو ان میں چند امور و ضوابط کے اندر انسان کو مکمل آزادی ہوتی ہے ۔ حدیث شریف " انتم اعلم با مور دینا کم " (تم اپنے دنیوی معاملات کو خود جانتے ہو) میں اسی طرف اشارہ ہے اور جدید سے جدید تر تمام علوم و فنون اسی ذیل میں آسکتے ہیں ۔

غرض دینِ اسلام میں ہر چیز کا بیان واضح ، اس کے حدود معین اور ہر مسئلے سے متعلق تشفی بخش ہدایتیں مذکور ہیں اور کوئی بھی چیز مشتبہ یا مشکوک نہیں ہے ۔

اسلامی تہذیب کی صلاحیت و کاملیت

بین الاقوامی شہرت کے مالک مغربی فاضل محمد اسد نے اپنی مشہور کتاب " اسلام ایٹ دی کراس روڈس " میں اسلام اور اس کی تہذیبی صلاحیت و کاملیت اور موجودہ دور میں اس کے رہبرانہ کردار ادا کرنے کی استعداد نیز مسیحیت کی ناکامیوں اور موجودہ مغربی تمدن کے ارتقا کے اسباب اور اس کی غیر صالحیت وغیرہ بہت سے مسائل پر تبصرہ اور اظہارِ خیال کرتے ہوئے جو کچھ تحریر فرمایا ہے وہ موصوف کے سلیم الطبع اور صائب الرائے ہونے کی دلیل ہے ۔ چنانچہ اس موقع پر کتاب مذکور سے چند اقتباسات پیش کیے جاتے ہیں ۔

" اسلام مجھے ایک مکمل تعمیری ڈھانچہ معلوم ہوتا ہے ۔ اس کے تمام حصے ایسی خوش اسلوبی سے مربوط ہیں کہ ایک دوسرے کے لاحقے اور مددگار معلوم ہوتے ہیں ۔ کوئی جزء بے کار نہیں ہے ۔ کوئی

---

[۵۱] سوائے ان جدید مسائل کے جو معاشرت و تمدن کی ترقی کی بنا پر پیش آتے ہیں ، ان نئے مسائل کو شرعی ضوابط کے تحت حل کرنے کی تفصیل اور ان کا طریق کار اصولِ فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے ۔ ان شرعی ضوابط کے تحت قیامت تک پیش آنے والے تمام نئے نئے معاشرتی و اجتماعی مسائل کا حل نکالا جا سکتا ، اسی کا نام اصطلاح میں " فقہِ اسلامی " ہے ۔

امی نہیں ہے، اور نتیجہ یہ کہ بالکل متوازن اور قطعی ٹھوس ترکیب ہے، غالباً اس احساس نے مجھ پر سب سے
یدہ اثر کیا کہ اسلام کی تعلیمات اور نظریات میں ہر چیز اپنی جگہ پر موزوں ہے۔[۱۳]

" اس کے مطالعے اور مقابلے نے مجھ میں یہ اعتقاد راسخ کر دیا کہ اسلام بطور ایک روحانی اور سماجی
نظر کے، باوجود مسلمانوں کی خامیوں سے پیدا کی ہوئی کمزوریوں کے، آج بھی ایک ایسی محرک قوت ہے جیسی
نوع انسانی نے کبھی حاصل نہیں کی۔"[۱۴]

" ہمارا عقیدہ ہے کہ اسلام جو دوسرے مذاہب کے برخلاف محض ایک روحانی ذہنیت نہیں ہے
جو مختلف تہذیبی ماحول سے سمجھوتہ کر لے، بلکہ تمدن کا ایک خود کفیل محور ہے اور ایک ایسا سماجی نظام جس
کے حدود اربعہ واضح ہیں۔ جب کوئی اجنبی تمدن اپنا سایہ ہم پر ڈالتا ہے اور ہمارے تہذیبی نظام میں کچھ
تبدیلیاں پیدا کرتا ہے جیسا کہ آج ہو رہا ہے تو ہمیں لازمی طور پر اپنے ذہن میں یہ تمیز کر لینا ہوتا ہے کہ آیا
یہ اجنبی اثر خود ہمارے تہذیبی امکانات کے ساتھ ساتھ چلتا ہے یا اس کے لیے تباہ کن ہے؟ آیا
اسلامی تمدن کے جسم میں وہ طاقت پیدا کرنے والا ہے یا اس کے لیے زہر کا اثر رکھتا ہے؟[۱۵]

" تمام مذاہب میں صرف اسلام ہی اس کے امکان کی شکل ہے کہ انسان بغیر ایک لمحے کے لیے بھی روحانی
راستے سے الگ ہوئے دنیوی زندگی کو پوری مسرت کے ساتھ گزار سکتا ہے۔ مسیحی تصور سے یہ کتنا مختلف
ہے! مسیحی عقیدے کے بموجب آدم و حوا سے جو گناہ ہوا اس کی یادداشت کا ترکہ نسلِ انسانی کو ملا ہے
جس سے وہ لڑکھڑاتی ہے اور کم از کم اس عقیدہ کے نظریہ سے ساری زندگی ایک غموں کی تاریک گھاٹی ہے۔[۱۶]

" لیکن اگرچہ زندگی کی جو مفہوم صورت مسیحیت میں بیان کی گئی ہے اس سے اسلام کو اتفاق نہیں ہے
تاہم اس کی یہ تعلیم ضرور ہے کہ دنیاوی زندگی کو مبالغہ آمیز اہمیت نہ دے جیسا کہ آج کل مغربی تہذیب
میں ہو رہا ہے، مسیحی نقطۂ نظر یہ ہے کہ "دنیاوی زندگی بُرا کاروبار ہے۔"[۱۷]

---

[۱۳] کتاب مذکور کا اردو ترجمہ "اسلام دوراہے پر" از رحم علی الہاشمی، ص ۸-۹، دہلی، ۱۹۲۸ء

[۱۴] ایضاً، ص ۹ — [۱۵] ایضاً، ص ۱۲-۱۳

[۱۶] ایضاً، ص ۲۲ — [۱۷] ایضاً، ص ۲۴

"موجودہ مغربی تمدن جن زبردست سائنسی اور مادی ترقیوں میں سب سے آگے بڑھا ہوا ہے اس میں مسیحیت کا بہت ہی کم دخل ہے۔ دراصل یہ ترقیاں اس بنا پر ہوئیں کہ مسیحی کلیسا اور ان کے نقطۂ نظر کے خلاف مدت العمر جنگ جاری رہی ــــ طویل صدیوں تک یورپ کی روح پر اس مذہبی نظام کا جابرانہ تسلط رہا جو زندگی اور فطرت کی تحقیر پر مبنی تھا۔ ترک دنیا کی تحریک جو اناجیل میں شروع سے آخر تک کارفرما ہے، ظلم کو خاموشی سے سہنا، جنسیت کا اس لیے انکار کہ جنت سے آدم و حوا کے ہبوط پر مبنی ہے، گناہ کا ورثہ، مسیح کی صلیب سے اس کا کفارہ، ان سب تصورات سے حیاتِ انسانی کی تعبیر ایک مثبت منزل کی حیثیت سے نہیں ہوتی، بلکہ ایک ناگزیر مصیبت کی حیثیت سے اور ایک ایسی تعلیمی رکاوٹ کی حیثیت سے جو روحانی ارتقا کی راہ میں حائل ہے۔ ظاہر ہے کہ دنیاوی معلومات اور دنیوی زندگی کو فروغ دینے کی کوششوں کے یہ عقیدہ موافق نہیں ہے، اور دراصل ایک طویل مدت تک یورپ کی ذہانت حیاتِ انسانی کے متعلق اس منحوس تصور سے دبی رہی"[18]

موصوف موجودہ مغربی تمدن کے بے دین اور خدا بیزار ہونے کے دو بنیادی اسباب کا ذکر کرتے تحریر فرماتے ہیں: "پہلا سبب تو رومن تہذیب کا ورثہ ہے جو انسانی زندگی اور اس کی اندرونی قدروں کے متعلق قطعاً مادیت کا ہے۔ اور دوسرا سبب مسیحیت کی دنیا کی تحقیر اور انسان کی قدرتی خواہشوں اور جائز کوششوں کو دبانے کے خلاف انسانی فطرت کی بغاوت ہے"[19]

---

[18] ایضاً، ص ۳۵

[19] ایضاً، ص ۳۹

محمد جلیل راجا ایم۔اے

اسلام میں نشے کی ممانعت

اب سے چودہ سو برس پہلے جب عرب کی سرزمین جاہلیت کے گھٹاٹوپ اندھیروں میں ڈوبی ہوئی
، بت فروشی اور بت پرستی کا زمانہ تھا، شراب، جوا، جنسی بے راہ روی، چوری، ڈکیتی، قتل
رانی دشمنیاں عام تھیں۔ عورتوں کو مالِ تجارت سمجھا جاتا تھا اور ان کی تضحیک کی جاتی تھی۔ بیٹی کی پیدائش
بڑے بڑوں کے سر جھک جاتے تھے بلکہ اکثر لوگ بیٹیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے۔ ایسے میں رحمت
اوندی جوش میں آئی اور وہ ہستی مبعوث ہوئی جو رحمت للعالمین، خاتم النبیین والمرسلین ہے۔
اس مقدس ہستی نے سرزمین عرب کا نقشہ بدل دیا اور یہاں کے رہنے والوں کو جہالت، برائی اور
م و جبر کے اندھیروں سے نکال کر اصحابِ ادراک و فہم، باکردار، بااخلاق، بہادر اور قیصر و کسریٰ کے
رث بنا دیا اور دنیا نے ایک ایسی قوم دیکھی جو موت سے ٹکرا جاتی، اصولوں پر ڈٹ جاتی، احکامِ
اوندی کی پابندی کرتی اور ستم و جور کے سامنے سیسہ پلائی ہوئی دیوار بن جاتی، جو کٹ سکتی تھی جھک
ہیں سکتی تھی۔ یہ سب کیسے ممکن ہوا، یہ انقلاب کیسے رونما پذیر ہوا۔ نہ جادو سے اور نہ کسی سائنسی کرشمے
سے، بلکہ صرف اور صرف ایک اعلیٰ کردار ہستی کی دن رات کی تگ و دو سے اور احکامِ خداوندی کی بجا آوری
سے ایک ایسی عالی صفت قوم وجود میں آئی جس نے ظلم، جبر، چوری، بدکرداری، بدعملی، رشوت،
قربا پروری اور فحاشی کے تمام بت پاش پاش کر دیے، جس کی قرآن نے ان الفاظ سے تعریف
کی ہے:

تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَ رِضْوَانًا سِيْمَاهُمْ فِيْ
وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ط (الفتح : ۲۹)

تو ان کو دیکھے گا رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے، اللہ کے فضل اور رضامندی کی جستجو میں لگے ہوئے، ان

کے چہروں پر سجدوں کے آثار نمایاں ہیں۔

اس قوم کا ایک ایک فرد ہر وقت جذبۂ جہاد سے سرشار اور بڑی سے بڑی قربانی دینے کے لیے تیار رہتا، کیونکہ وہ قرآن کے ان الفاظ کو خوب سمجھتے تھے:

إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ (الحجرات: ۱۳)

کہ تم میں سے خدا کے نزدیک وہ زیادہ قابلِ عزت و وقار ہے جو اس سے زیادہ ڈرتا اور زیادہ متقی ہے انھوں نے، ہر اچھی چیز اختیار کر لی اور ہر بری چیز چھوڑ دی۔ یہی وجہ ہے کہ دنیا کا کوئی طاقت ور سے طاقت ور انسان اور حکمران قرونِ اولیٰ کے ان مسلمانوں کا مقابلہ نہ کر سکا۔ دولت، زمین، عہدے، جاہ و حشم، حسن و رعنائیاں ان کے جذبے کو کم نہ کر سکیں اور وہ جہاں گئے فتح و نصرت، کامیابی و کامرانی ان کا مقدر بنی۔ علم کے میدان میں بھی، طب، ریاضی، کیمیا، طبیعیات، علم الارض، علم الافلاک اور علم جراحی میں ایسے ایسے لوگ اس قوم سے پیدا ہوئے جن کو ہمیشہ یاد رکھا جائے گا۔ مگر افسوس ہم آہستہ آہستہ احکامِ خداوندی سے دور ہونے کی وجہ سے اپنے اسلاف کی وراثت سے محروم ہوتے گئے اور اغیار کے سامنے گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہو گئے۔ اقبال نے ٹھیک کہا:

تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی — کہ تو گفتار، وہ کردار، تو ثابت وہ سیارہ

پاکستان بڑی قربانیوں اور بے حد کوششوں کے نتیجے میں معرضِ وجود میں آیا تھا۔ پاکستان کا مطلب کیا لا الٰہ الا اللہ نے خوابِ خرگوش میں ڈوبی ہوئی قوم میں ایک نئی روح پھونک دی اور بہت بڑی قربانیوں سے یہ مملکت وجود میں آئی جس میں اسی ہستی کا نظام اور حکم چلانے کا ارادہ کیا گیا، جس نے سرزمینِ عرب و عجم کی تقدیر بدلی تھی، مگر افسوس ہم قوم کو بنانے کی بجائے بنگلے، محل، گاڑیاں اور بنک بیلنس بناتے گئے۔ ہم دولت اور ہوس کے پجاری ہو گئے اور مادے کی ہوس اور اقتدار کی چمک نے ہمیں اصل مقصد سے ہٹا دیا اور ہم بھول گئے کہ قوموں کی تقدیر کردار سے بنتی ہے نہ کہ دولت کے انبار سے۔ اللہ انہی لوگوں کی مدد کرتا ہے جو اس کے اطاعت گزار ہوں۔

آج اخبار و جرائد سے یہ معلوم کر کے افسوس ہوتا ہے کہ پاکستان جو صرف نفاذِ اسلام اور احکامِ خداوندی کی بجا آوری کے لیے حاصل کیا گیا تھا، وہ نشہ آور اشیا کے استعمال کی لپیٹ میں آ رہا ہے اور

پاکستان کے تقریباً ایک لاکھ شہری کسی نہ کسی طریقے سے نشہ آور چیزوں کے عادی ہو چکے ہیں۔ اس سے روح کانپ اٹھتی ہے اور یہ نتیجہ ہے احکام خداوندی کو بھولنے کا کہ چودہ سو سال پہلے پیغمبر اسلام نے فرمایا: کُلُّ مُسْکِرٍ حَرَامٌ " کہ ہر نشہ آور شے حرام ہے اور شراب کو " اُمُّ الْخَبَائِث " کہا گیا۔ تاریخ بتاتی ہے کہ جب شراب پر پابندی کا حکم ہوا تو شراب کے ڈرم، مٹکے اور جام و سبو توڑ دیے گئے اور شراب گلیوں میں بہنے لگی۔

شراب اور دوسری نشہ آور چیزوں سے انسان مدہوش ہو جاتا ہے اور اس کی عقل ختم ہو جاتی ہے۔ کیا ہم چاہتے ہیں کہ ہمارے ملک اور معاشرے میں مست حال، مدہوش اور پاگلوں کا اضافہ ہو جائے جو قوم و ملک پر بوجھ بن جائیں۔ اگر اس کا جواب نفی میں ہے تو ہمیں احکام قرآنی کے مطابق ان نشہ آور اشیا کے طوفان کو روکنا چاہیے اور ملک میں منشیات کے استعمال اور اس کی تجارت بند کرنے کے لیے سخت سے سخت قوانین کی پابندی اور سزا کا نفاذ کرنا چاہیے۔ تاکہ یہ وبا گھن کی طرح پوری قوم کی جڑیں نہ کھوکھلی کر دے۔ ہر سال دنیا میں لاکھوں آدمی نشہ آور اشیا استعمال کرتے ہیں، جن میں سے ہزاروں افراد بے کار ہو جاتے ہیں اور معاشرے کے لیے بوجھ بن جاتے ہیں۔ نشہ آور اشیا استعمال کرنے والوں سے ہزاروں جرم اور حادثے سرزد ہوتے ہیں، جن میں قیمتی جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ ان کا استعمال پوری دنیا کے لیے ایک بہت بڑا چیلنج ہے اور اگر ان پر قابو نہ پایا گیا تو خطرہ ہے کہ لوگوں کی بہت بڑی تعداد اس کی لپیٹ میں آجائے گی۔

ہمیں دیکھنا چاہیے کہ نشہ کیا ہے؟ ہر وہ چیز جس کا استعمال، جسم، دماغ یا انسانی ذہن و فکر پر اثر انداز ہوتا ہے، نشہ آور کہلا سکتی ہے۔ نشہ استعمال کرنے والے شخص کو مختلف ادوار سے گزرنا پڑتا ہے۔

اوّل : وہ نشہ آور چیزوں پر بھروسا کرتا (DRUG DEPENDENCE) یعنی ان کو اپنی تکلیف کا علاج سمجھ کر گاہے بگاہے استعمال کرتا ہے۔

دوم : نشہ آور اشیا کے ~~مسلسل~~ استعمال (HABITUATION) سے انسان کے دل میں ایک زبردست خواہش ابھرتی ہے اور وہ نفسیاتی طور پر اس کے استعمال کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

سوم : جو شخص نشہ آور اشیا کا عادی ہو جائے وہ جسمانی طور پر ادویات کا محتاج ہو جاتا

ہے، ورنہ بدحواس اور مردہ سا ہو جاتا ہے، اس کے جوڑ درد کرنے لگتے ہیں اور اس وقت تک نیند نہیں آتی جب تک نشہ استعمال نہ کرے۔

نشہ آور اشیا کے استعمال کی وجوہ

۱۔ یہ لوگ سمجھتے ہیں کہ ادویات کا استعمال تمام مسائل کا فوری حل ہے۔

۲۔ لوگ جب پریشان ہوتے ہیں تو اپنی ذہنی سوچ کو تبدیل کرنا چاہتے ہیں، اس لیے وہ ایسی ادویات استعمال کرتے ہیں جو دماغی نظام پر اثر انداز ہوتی ہیں۔

۳۔ جو لوگ اپنے حالات، مسائل، ارد گرد اور ماحول سے تنگ آ جاتے ہیں تو عارضی طور پر غم غلط کرنے کے لیے نشے کا سہارا لیتے ہیں۔

۴۔ کچھ لوگ لطف حاصل کرنے کے لیے یا جنسی تسکین کے لیے بھی نشہ استعمال کرتے ہیں۔

۵۔ لوگ نشہ آور اشیا کے نقصانات سے بے خبر اور نا آشنا ہیں۔

نقصانات

۱۔ نشہ کرنے والا شخص اپنی اور معاشرے کی طرف سے عائد شدہ ذمہ داریوں کو بھول جاتا ہے۔

۲۔ اس سے انسان کی جسمانی اور دماغی صحت متاثر ہوتی ہے اور اس کے پاگل ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

۳۔ وہ تمام ذمے داریوں کو بھول کر برے کام اور جرائم کا ارتکاب کرنے لگتا ہے۔

۴۔ نشہ خریدنے کے لیے پیسے نہ ہوں تو چوری چکاری کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔

۵۔ نشے کی حالت میں ڈرائیونگ سے حادثات ہوتے ہیں۔

۶۔ انسان کی تمام صلاحیتیں و سوچ بے کار ہو جاتی ہے اور وہ معاشرے کے لیے ناسور بن جاتا ہے۔

۷۔ زندگی کے معاملات میں بے ربطی اور بدنظمی پیدا ہو جاتی ہے اور یادداشت کمزور ہو جاتی ہے۔ پھر اس کے اثرات پھیلتے جاتے ہیں۔

تمام مسلمانوں کا فرض ہے کہ نشہ آور اشیا سے اپنے آپ کو بچا کر رکھیں۔

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ کَانَ یُؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ فَلْیُکْرِمْ ضَیْفَہٗ۔ (صحیح بخاری، کتاب الادب، باب اکرام الضیف وخدمتہ)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہے، اسے چاہیے کہ اپنے مہمان کی عزت کرے۔

یوں تو دنیا کے نظامِ تمدن میں مہمان کی حیثیت ہمیشہ نمایاں رہی ہے اور ہر دور اور ہر مقام میں اسے قابلِ احترام سمجھا گیا ہے، لیکن مشرقی تمدن میں مہمان نوازی کو بالخصوص اہمیت دی گئی ہے۔

ہر شخص کسی نہ کسی وقت اور کسی نہ کسی صورت میں کسی کا مہمان ہوتا ہے، لہٰذا معاشرے کے نظام میں اس کی حیثیت اخلاق کے باہمی تبادلے کی سی ہے۔ آج ہم اپنے مہمان کی تکریم اور اس سے بہتر سلوک کریں گے، تو کل وہ ہمارے ساتھ عزت کا برتاؤ کرے گا۔ اہلِ عرب میں مہمان کو بہت ہی لائقِ اعزاز سمجھا جاتا تھا اور اس کی خدمت اور حفاظت کو میزبان اپنا فرض قرار دیتا تھا۔ اسلام کا ظہور ہوا تو اس نے اس فرض میں مزید اضافہ کیا، اس کی اہمیت کو بڑھایا اور مہمان کے حقوق کو تفصیل سے بیان کیا۔

حدیث میں مہمان نوازی اور اس کی تواضع کو ایمانِ کامل کا ایک جز قرار دیا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص خدا اور قیامت کے دن پر ایمان لایا ہے، اس کو چاہیے کہ اپنے مہمان کی عزت کرے۔ یعنی ایمان کی تکمیل میں مہمان کی عزت و تکریم بھی شامل ہے۔ اس موضوع کی متعدد حدیثیں ہیں، جن میں اکرامِ مہمان کی تاکید فرمائی گئی ہے۔ ایسے واقعات بھی حدیث کی کتابوں میں درج ہیں کہ بعض صحابہ کرام نے مہمان کے لیے اس قدر فیاضی کا ثبوت دیا کہ اپنا اور اپنے اہل و عیال کا تمام کھانا مہمان کو کھلا دیا اور خود بھوکے رہے۔

اسلام نے آدابِ مہمان داری بھی بیان کیے ہیں اور بتایا ہے کہ میزبان کو مہمان سے کس طرح پیش آنا چاہیے۔ مثلاً:

۱۔ مہمان اور میزبان میں گفتگو کا آغاز باہمی سلام سے ہونا چاہیے۔

۲۔ مہمان آئے تو موسم اور حالات کے مطابق اس کے کھانے پینے کا فوراً انتظام ہونا چاہیے۔

۳۔ کھانے پینے کا انتظام اس کے سامنے نہیں کرنا چاہیے، اس لیے کہ اگر اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ میرے لیے اکل و شرب کا سامان تیار کیا جا رہا ہے تو ممکن ہے از راہِ تکلف وہ اس کو روک دے۔

۴۔ تھوڑی دیر کے لیے مہمان سے الگ ہو جانا چاہیے، تاکہ وہ آرام کر سکے یا دوسری ضروریات سے فارغ ہو سکے۔

۵۔ مہمان کے سامنے اپنی حیثیت کے مطابق بہترین کھانا پیش کرنا چاہیے۔

۶۔ مہمان کو نہایت ادب کے ساتھ کھانے کے لیے کہنا چاہیے۔

۷۔ مہمان کے کھانے سے خوش ہونا چاہیے، مغموم نہیں ہونا چاہیے۔ بعض بخیل قسم کے لوگ کھانا تو مہمان کے سامنے پیش کر دیتے ہیں، لیکن ان کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ مہمان نہ کھائے، یا کم کھائے، تاکہ وہ کھانا ان کے اور ان کے گھر والوں کے کام آئے۔

اسلام نے جس طرح میزبان کو آدابِ مہمان داری سکھائے ہیں، اسی طرح مہمان کو بھی کچھ ہدایات دی ہیں مثلاً:

۱۔ اگر مہمان کچھ نہ کھانا پینا چاہے تو اچھے الفاظ میں معذرت کرے تاکہ میزبان کی دل شکنی نہ ہو۔

۲۔ مہمان کو کھانے میں نقص نہیں نکالنا چاہیے۔

۳۔ مہمان کو کھانا ضائع نہیں کرنا چاہیے، جیسا کہ بارات کے موقع پر یا عام دعوتوں میں کیا جاتا ہے۔

۴۔ مہمان کو میزبان کے خوانِ کرم سے حدِ ضرورت سے زیادہ فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے اور اس کو تکلیف پہنچانے سے بچنا چاہیے۔ اسی لیے ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ مہمانی تین دن تک ہے، اس کے بعد وہ جو کچھ کھائے گا، صدقہ ہوگا، جس کو کوئی خود دار اور غیور مہمان پسند نہیں کرے گا۔

بہرحال مہمان کی عزت و تکریم اسلام کی رو سے ضروری ہے اور اس کے لیے جس قدر فیاضی ہو سکے کرنی چاہیے۔

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن : مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاورات عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمت قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیات غالب : ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیر نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

مکمل فہرست کتب اور نرخ نامہ مفت طلب فرمائیں

معتمد ، ادارۂ ثقافت اسلامیہ ، کلب روڈ ، لاہور

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

مئی ۱۹۸۳ء

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

دا ۱۷ | مئی ۱۹۸۴ رجب ۱۴۰۴ | شمارہ ۵

ترتیب

تاثرات

اسلام نے انسان کو جن تعلیمات و افکار سے نوازا ہے، اس عالم آب و گل میں اس کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ وہ انسان کی ہر پہلو سے اصلاح کرتا اور ہر طریقے سے اس کو پاکیزہ خصال بنانا چاہتا ہے۔ گفتار و کردار اور عمل و فعل کا کوئی گوشہ ایسا نہیں، جس میں اسلام نے انسان کی راہنمائی نہ کی ہو۔ اس سلسلے کے بعض معاملات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں اور بعض کے اصول واضح فرمائے گئے ہیں۔ یہ وہ سرچشمۂ ہدایت اور مصدرِ خیر و صلاح ہے جس سے ہر دور میں بے شمار لوگوں نے اپنی زندگیوں کو سدھارا اور فکر و عمل کے قافلوں کو صاف ستھری راہوں پر گام زن کیا۔ دنیا کی تمام سعادتیں اس میں سمٹ آئی ہیں اور فلاح و کامرانی کے تمام راز اس میں موجود ہیں۔ فرد اور معاشرہ دونوں اس کے مخاطب ہیں اور یہ دونوں کو سعی و عمل کی تلقین کرتا ہے۔ یہ جس تہذیب کو اپنانے اور جس ثقافت کو اختیار کرنے کی تاکید کرتا ہے، وہ امن و سلامتی کی ضامن اور فوز و فلاح کی کلید ہے۔

ظلم و عدوان سے بچنا اور ستم و زیادتی کے ارتکاب سے دامن کشاں رہنا اسلام کا بنیادی اصول ہے۔ وہ نہ کسی کو ذہنی طور پر پریشان کرنا چاہتا ہے اور نہ کسی کے جسم و روح کو مبتلائے اذیت کرنے کا خواہاں ہے۔ اسلام انسان کو فکری آسودگی، ذہنی اطمینان اور قلبی مسرت کے حصول کے تمام مواقع حاصل کرنے کی اجازت دیتا ہے، لیکن اس کے لیے وہ کچھ حدود و قیود بھی عائد کرتا ہے، جن کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے اور یہ وہ حدود و قیود ہیں جو فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ ہیں، اور اوامر و نواہی کی صورت میں کتاب و سنت میں مذکور ہیں۔ اگر انسان کتاب و سنت کو سمجھنے کی کوشش کرے اور اس کے احکام کو اپنا مطمحِ نظر قرار دے لے تو یہ اس کی سب سے بڑی کامیابی ہے۔

پروفیسر مرزا مقبول بیگ بدخشانی

ایران کے مؤرخینِ قدیم

قدیم مؤرخین جنھوں نے فارسی زبان میں بہت جامع تاریخیں لکھیں ان کا تعلق منگول دور سے تعلق رکھنے والی صدی ہے۔ اس دور کے عظیم مؤرخین میں سرفہرست علاءالدین عطا ملک جوینی ہیں جنھوں نے "تاریخ جہانگشا" کے نام سے ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں ایک جامع تاریخ لکھی۔ یہ ہلاکو خاں کے عہدِ حکومت میں بغداد کے گورنر تھے۔ ان کے بعد رشیدالدین فضل اللہ نے "جامع التواریخ" ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء میں تصنیف کی جو ایلخانی دور میں غازان خان اور اولجایتو خدابندہ کے عہد میں وزارتِ عظمیٰ کے منصب پر فائز تھے۔ اس عہد کے ایک اور مورخ ناصرالدین ابو سعید بیضاوی ہیں جنھوں نے "نظام التواریخ" ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء میں تصنیف کی۔ اس دور میں ایک تاریخ عبداللہ بن فضل اللہ شیرازی نے "تجزیة الامصار و تزجیة الآثار" کے نام سے لکھی، جسے بعد میں خود مصنف نے "تاریخ وصاف" کا نام دیا۔ یہ تاریخ ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء کی تصنیف ہے۔ دو ہی برس بعد حمد اللہ مستوفی نے "تاریخ گزیدہ" ۷۳۰ھ/ ۱۳۳۰ء میں تالیف کی۔ انھوں نے "ظفرنامہ" کے نام سے ۷۳۵ھ/ ۱۳۳۵ء میں منظوم تاریخ بھی تصنیف کی۔ اس دور کے آخری مورخ محمد بن علی بن محمد شبانکارہ ای ہیں جنھوں نے ۷۳۳ھ/ ۱۳۳۳ء میں "مجمع الانساب" کے نام سے تاریخ لکھی۔ اب ساتویں صدی ہجری کے وسط سے آٹھویں صدی ہجری کے وسط تک کے مذکورہ مؤرخین اور ان کی تاریخی تصانیف کا مختصر تعارف درج ذیل ہے۔

۱۔ عطا ملک جوینی

مصنف تاریخ جہانگشا عطا ملک جوینی ایران کے صوبہ خراسان کے شہر جوین میں پیدا ہوئے۔ ان کے پردادا شمس الدین محمد، سلطان محمد خوارزم شاہ کے دربار سے مستوفی الممالک کی حیثیت سے وابستہ تھے۔ ان کے والد بہاءالدین محمد کو منگولوں نے خراسان اور مازندران کا گورنر مقرر کیا جنھیں "صاحب دیوان" کہا جاتا تھا۔ ان

کے بھائی شمس الدین ہلاکو خاں کے زمانے میں ۶۶۱ھ/ ۱۲۶۲ء میں ترقی پاکر وزارتِ عظمیٰ کے عہدے پر فائز ہوئے، لیکن اس منصب پر بھی انھیں نے "صاحبِ دیوان" ہی کے لقب سے شہرت پائی۔

عطا ملک علم و فضل میں شہرت کی بدولت منگول امیر ارغون کی گورنری کے زمانے میں اس کے دبیر خاص مقرر ہوئے۔ اس منصب پر وہ تیرہ برس کام کرتے رہے۔ (۶۴۱ تا ۶۵۴ھ/ ۱۲۴۳ تا ۱۲۵۶ء) یعنی ہلاکو خاں کے ورودِ ایران تک۔ تاریخ جہانگشا میں لکھتے ہیں کہ امیر ارغون کو پانچ چھ مرتبہ منگول دارالحکومت قراقرم جانے کا اتفاق ہوا، سفر کے دوران وہ بھی رفیقِ راہ ہوتے تھے۔ ایک مرتبہ انھیں ایک سال چند ماہ قراقرم میں ٹھہرنا پڑا۔ اس قیام کے دوران ان کے ایک دوست نے انھیں اس بات کا احساس دلایا کہ وہ منگولوں کے کارناموں اور ان کی فتوحات ضبطِ تحریر میں لاکر انھیں جاودانی حیثیت دیں۔ وہ آمادہ ہوگئے اور منگولوں کی تاریخ ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء میں لکھنی شروع کی جو ۶۵۸ھ میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

ہلاکو خاں کو جب منگول حکمران منگو قاآن (۶۴۹ تا ۶۵۸ھ/ ۱۲۵۱ تا ۱۲۵۹ء) نے ایران بھیجا تو دو مقاصد اس کے پیش نظر تھے۔ (۱) فرقۂ اسمٰعیلیہ کی شکست و ریخت جن کی تحریک ایران اور بیرون ایران بڑے استحکام کے ساتھ پھیل رہی تھی۔ (۲) خلافت عباسیہ کا خاتمہ جس کے متعلق خیال تھا کہ کسی وقت بھی اس سے منگول حکومت کے لیے خطرات پیدا ہو سکتے ہیں۔ ہلاکو خاں جب ایران آیا تو اس نے عطا ملک کی اہم خدمات کی بنا پر انھیں اپنا دبیر خاص (پرائیویٹ سیکرٹری) مقرر کیا۔ ہلاکو خاں نے جب اسمٰعیلیوں اور عباسی خلیفہ مستعصم باللہ کے خلاف مہم شروع کی تو عطا ملک اس کے ساتھ تھے۔ ہلاکو خاں کے حملے میں اسمٰعیلیوں کو جب اپنے اہم مرکز الموت سے دست بردار ہونا پڑا اور آخری شیخ الجبال رکن الدین خورم شاہ راہیِ ملکِ بقا ہوا تو ہلاکو خاں نے ان کے آثار صفحۂ ہستی سے مٹا دینا چاہے۔ اس پر عمل بھی ہوا، لیکن قلعہ الموت میں ایک عظیم کتاب خانہ تھا جو حسن بن صباح نے قائم کیا تھا۔ عطا ملک یہ نہیں چاہتے تھے کہ سارا کتاب خانہ تباہ ہو، چنانچہ انھوں نے انتہائی کوشش سے دیکھ بھال کر کے وہ حصہ بچا لیا جو اہل علم کے لیے مفید اور اسمٰعیلی عقاید سے پاک تھا۔

ہلاکو خاں نے ۶۵۵ھ/ ۱۲۵۷ء میں جب بغداد کو فتح کرنے کے ارادے سے لشکر کشی کی تو عطا ملک بھی ساتھ تھے۔ فتح بغداد کے بعد ہلاکو خاں نے ۶۵۷ھ/ ۱۲۵۹ء میں عطا ملک کو اس شہر کا گورنر بنا دیا جسے پانچ صدیاں

سے خلافتِ اسلامیہ کے ام البلاد ہونے کی حیثیت حاصل تھی۔

ہلاکو خاں نے ایران میں جو حکومت قائم کی وہ مرکز سے وابستہ تو تھی لیکن امورِ حکومت میں وہ خود مختار تھی۔ خود مختار ہونے کی وجہ سے ہی ہلاکو کو ایلخان اور اس کی حکومت کو ایلخانی حکومت کہا گیا۔ ہلاکو خاں کا انتقال ۶۶۳ھ / ۱۲۶۵ء میں ہوا تو اس کا بیٹا اباقاخاں اس کا جانشین ہوا۔ اس کے عہدِ حکومت میں بھی عطاملک بغداد کا گورنر اور اس کا بھائی شمس الدین صاحب دیوان بدستور وزارتِ عظمیٰ کے عہدے پر فائز رہے۔

عطاملک بہت مدبر اور ملکی امور کے ماہر تھے۔ انھوں نے مملکت کی تعمیر و ترقی اور عوام کی فلاح و بہبود کے لیے بہت کوشش کی، بڑھتے ہوئے محصولوں اور لگانوں میں کمی کی جس سے خاص طور پر زراعت پیشہ لوگوں کو امن و سکون میسر آیا۔ انھوں نے زراعت ہی کے لیے دریائے فرات سے انبار کے مقام سے کوفہ اور نجف تک نہر کھدوادی۔ اس ایک کام پر ہی ایک لاکھ طلائی دینار خرچ ہوئے تھے۔

عطاملک نے بحیثیت گورنرِ بغداد چوبیس سال تک کام کیا، چھ برس ہلاکو خاں کے زمانے میں (۶۵۷ تا ۶۶۳ھ)، سترہ برس (۶۶۳ تا ۶۸۰ھ) اباقاخاں کے دور میں اور تقریباً ایک برس احمد تغودار کے عہد میں۔

اس عرصے میں بعض مفاد پرست لوگوں مثلاً تاج الدین علی مصنف "الفوزی" اور مجدالملک وزیر مالیات نے عطاملک کو اس کے منصب سے الگ کرانے کی مہم شروع کی۔ اس کی تفصیل عطاملک نے اپنے رسالہ "تسلیت الاخوان" میں دی ہے۔ اس کا مختصر سا ذکر درج ذیل ہے۔

گورنر عطاملک نے سرکاری اراضی کے محصولات سے کثیر دولت سمیٹ لی ہے۔ یہ الزام تاج الدین نے بصورت تحریر اباقاخاں کی خدمت میں پیش کیا اور انھیں منصب سے ہٹادینے کی تجویز پیش کرنے کی جسارت بھی کی۔ یہ الزام تحقیق کے بعد غلط ثابت ہوا، چنانچہ وہ مشہور اہلِ قلم اپنے انجام کو پہنچا۔ ایک یہ الزام تھا کہ بارہ برس قبل یعنی ۶۶۹ھ / ۱۲۷۰ء میں ایک کمیشن بغداد بھیجا گیا تھا کہ ان پچیس لاکھ دینار کی تحقیقات کرے جو خزانے کی رقم عطاملک کے ذمے ہے۔ اس الزام کے متعلق عطاملک نے "تسلیت الاخوان" میں لکھا ہے کہ وہ مطلقاً اس کے ذمے دار نہ تھے۔ اسی زمانے میں سارے واقعہ کی تحقیق اباقاخان کے روبرو ہوئی تھی اور الزام بے بنیاد ثابت ہوا تھا، جس اباقاخان نے انھیں شاہی اعزاز سے نوازا تھا۔

ایک یہ الزام بھی تھا کہ مصنف کے خاندان کے روابط سلطان مصر کے ساتھ ہیں اور وہ کوشش کر رہے تھے کہ

منگولوں پر حملہ کر کے بغداد پر قبضہ کرلیں۔

کچھ عرصے بعد اباقاخاں کو بعض مخالف امرا اور مصاحبانِ خاص نے پُر زور انداز میں قائل کرنے کی کوشش کی کہ عطاملک نے غبن، رشوت اور سرکاری املاک سے کثیر دولت حاصل کر رکھی ہے، اس لیے مناسب ہوگا کہ اسے معطل کر کے آزادانہ تحقیق کی جائے۔ اباقاخاں بالآخر اس بات پر آمادہ ہوگیا اور انھیں ۶۸۰ھ/۱۲۸۱ء میں گورنری کے منصب سے معطل کر دیا گیا۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ جن کوچوں میں سے وہ تاج پہن کر گزرا کرتے تھے، وہاں سے انھیں پاسبانوں کی نگرانی میں گزرنا پڑا۔

مصنف نے رسالہ تسلیت الاخوان میں لکھا ہے کہ یہ سب الزامات ایک طرح کا بہانہ تھے کہ مجھ سے وہ دولت حاصل کرلیں جن سے ان کے خیال کے مطابق میں نے حوض کے حوض بھر رکھے تھے۔ میں نے ہر وہ چیز جو میرے گھر میں تھی، سونے چاندی کے برتن، قیمتی جواہرات یہاں تک کہ تانبے کے برتن، نوکر چاکر، مال مویشی، مختصراً یہ کہ ہر وہ چیز جو مجھے ورثے میں ملی تھی، یا میں نے کسب حلال سے حاصل کی، پیش کردی۔ ان سب چیزوں کی مالیت اس رقم کا ایک تہائی بھی نہ تھی، جس کا مجھ پر الزام تھا۔ اس پر اباقاخاں نے حکم دیا کہ تغاچار اور مجد الملک بعض اور حکام کو ساتھ لے کر بغداد جائیں اور اس خزانے کا کھوج لگائیں جس کے متعلق دعویٰ کیا گیا ہے کہ اس نے زمین میں دبا رکھا ہے۔ یہ لوگ ان کے گھر اور گھر کے باہر کھوج لگاتے رہے، آخر عطاملک کے اقربا کی قبریں تک کھدوا دی گئیں جو خود ان کے تعمیر کردہ بیت العلوم کے احاطے میں مدفون تھے، لیکن کہیں سے مفروضہ دفینے کا سراغ نہ ملا۔ الزامات بے بنیاد ثابت ہوئے۔ بادشاہِ وقت پر ان کی بے گناہی ثابت ہوگئی، لیکن پیشتر اس کے کہ وہ خود رہائی کا حکم دیتا وہ عین عالم جوانی میں رحلت کر گیا۔ اباقاخاں کے بھائی احمد تغودار کے جانشین ہونے کا اعلان ہوا تو ساتھ ہی وہ بھی رہا ہوئے اور سابقہ منصب پر بحال کر دیے گئے۔

احمد تغودار کو ان کے مال و دولت کی لوٹ کھسوٹ کی اطلاع ہوئی، جو مجد الملک اور اس کے ساتھیوں نے کی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے ان کا مال و اسباب سرکاری تحویل میں نہیں دیا تھا، بلکہ اپنے پاس ہی رکھ لیا تھا تو انھیں کیفرِ کردار کو پہنچا دیا گیا۔ عطاملک کے منصب کی بحالی اور شاہی اعزازات کے باوجود ان کی دلی جراحت کا مداوا نہ ہوسکا۔ اس غم میں وہ چند ہی ماہ بعد ۶۸۱ھ/۱۲۸۳ء میں راہیِ

ملک بقا ہوئے۔

"تاریخ جہانگشا" عطا ملک جوینی کا عظیم تاریخی کارنامہ ہے جو منگولوں کے تاریخی اور معاشرتی حالات، خوارزم شاہاں کی سرگزشت، اسمٰعیلیوں کے مراکز کی تباہی اور خلافتِ عباسیہ کے اختتام کے حالات پر مشتمل ہے۔

تاریخ جہانگشا تین جلدوں میں ہے۔ پہلی جلد کے شروع میں طویل دیباچہ ہے، جس میں مصنف نے تصنیف کتاب کے وجوہ بتائے ہیں اور موضوع کتاب سے ذاتی دلچسپی کا اظہار کیا ہے، نیز خانوادہ مغول کا تعارف بھی کرایا ہے۔ دیباچے کے بعد مغول قدیم کے رسم و رواج، عادات و اطوار اور ان کے آداب معاشرت کی وضاحت کی ہے، جنھیں چنگیز خاں کے تدوین کردہ اصول و آئین یا "یاسائے چنگیزی" کا نام دیا گیا تھا۔

دوسرے باب میں قبائل ایغور کی عادات و رسوم اور چنگیز خاں کے ہاتھوں ان کی پیہم شکستوں کا مفصل ذکر آیا ہے۔ تیسرے باب میں ان فتوحات کا ذکر ہے جو چنگیز خاں کو ماوراء النہر، ایران اور بعض دوسرے علاقوں میں ہوئیں۔ اس کی پیہم یلغاروں سے ہونے والی بربادیوں اور خوں ریزیوں کا بھی مفصل حال بیان کیا ہے۔ خوارزم شاہیوں کی حکمرانی کے خاتمے اور چنگیز خاں کی وفات ۶۲۵ھ / ۱۲۲۷ء تک رونما ہونے والے مزید واقعات بیان ہوئے ہیں۔ اس باب میں چنگیز خاں کے بیٹے اوکتای قاآن (۶۲۶ھ تا ۶۳۹ھ / ۱۲۲۹ء تا ۱۲۴۲ء) کے عہد کی مفصل روئداد بیان کی ہے۔ اس کے بعد اوکتای قاآن کے بیٹے کیوک کی عدم موجودگی میں اس کی والدہ تراکینہ خاتون کی چار سالہ نیابت (۶۳۹-۶۴۳ھ / ۱۲۴۲-۱۲۴۵ء) کے حالات بیان کیے ہیں۔ اس جلد کے آخر کا مختصر باب چنگیز خاں کے تین بیٹوں تولُوئی، جوجی اور چغتائی کے متعلق ہے۔

دوسری جلد کا آغاز دیباچے کے بغیر ہوا ہے۔ اس میں تاریخ خوارزم مفصل طور پر سے بیان کی گئی ہے۔ قراختائی اور گورخانی حکمرانوں کا مفصل ذکر آیا ہے، جنھوں نے ماوراء النہر اور مشرقی ترکستان میں (۵۱۲ تا ۶۰۷ھ / ۱۱۱۸ تا ۱۲۱۰ء) حکومت کی۔ ان کے علاوہ افراسیابی، ایلک خانی اور آل خاقان ایسے مسلمان حکمرانوں کے حالات بھی تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ اس جلد کے آخری حصے میں اوکتای قاآن سے ہلاکو خاں کے ورودِ ایران کے زمانے تک گورنروں اور منصفوں کے حالات بیان کیے ہیں۔

تیسری جلد کے آغاز میں منگو قاآن کی رسم تاجپوشی کی تفصیلات بیان کی ہیں اور ۶۴۹ھ / ۱۲۵۱-۵۲ء)

کے بعد وقوع پذیر ہونے والی تقریبات کا مفصل ذکر آیا ہے۔ اس عہد کے ابتدائی واقعات بھی بیان
اس کے بعد ہلاکو خاں کے ورودِ ایران کے مفصل واقعات لکھے ہیں۔ اسمٰعیلیوں کے قلع قمع کرنے اا
شیخ الجبال رکن الدین خورم شاہ کی وفات (۶۵۵ھ/ ۱۲۵۷ء) کا تفصیل سے ذکر آیا ہے اور ۶۵۶
پر حملہ کرنے اور خلافتِ عباسیہ کے خاتمے کے واقعات تفصیل سے لکھے ہیں۔

مصنف کا بیان ہے کہ یہ تاریخ انھوں نے ۶۵۰ھ/ ۱۲۵۲ء میں شروع کی تھی، لیکن بغداد کی گو
بھاری ذمے داریوں کی وجہ سے جو اُن کے سپرد کی گئی تھیں اسے ۶۵۸ھ/ ۱۲۶۰ء میں ہی مکمل کیا جا سکا
تاریخ جہانکشا کی علما و فضلا نے بہت تعریف و تحسین کی ہے۔ منگول دور کی یہ اولین، طبع زا
تاریخ ہے، کیونکہ مصنف کو بلند منصب حاصل ہونے کی وجہ سے ملک اور رعایا کے متعلق حالات
قابلِ اعتماد وسائل میسر تھے۔ پروفیسر براؤن لکھتے ہیں کہ بہترین محققین اور نقادوں نے تاریخ
کو بہت قابلِ اعتماد اور مستند تاریخ قرار دیا ہے۔ اس کے مستند اور قابلِ اعتماد ہونے کی وجہ
بعد کے مورخوں نے اس کے حوالے دیے ہیں۔

تاریخ جہانکشای جوینی میرزا محمد ابن عبدالوہاب کے زیرِ اہتمام ۱۹۱۲ء میں لندن میں طبع ہوئی۔ ا
دیباچہ فارسی میں میرزا محمد کا ہے اور دوسرا انگریزی میں پروفیسر ای۔ جی براؤن کا ہے۔ اس تاریخ کا
"WORLD CONQUERER" کے نام سے جان اینڈریو بوایل نے انگریزی میں کیا اور یونیو
مانچسٹر نے ۱۹۵۸ء میں مانچسٹر سے شائع کیا ہے۔

۲۔ رشید الدین فضل اللہ

قدیم مورخین میں رشید الدین فضل اللہ بن عماد اللہ کو بھی امتیازی حیثیت حاصل ہے، جن کی یادگ
ہے۔ رشید الدین ہمدان میں ۶۴۵ھ/ ۱۲۴۷ء میں پیدا ہوئے۔ اپنے زمانے کے بہ سربرآوردہ طبیب
حیثیت میں منگول حکمران اباقا خاں (۶۶۳ھ تا ۶۸۰ھ/ ۱۲۶۵ تا ۱۲۸۲ء) پسر ہلاکو خاں نے انھیں اپنے
وہ ان کی ذہانت اور معلومات سے بہت متاثر ہوا اور انھیں شاہی طبیب کا منصب مل گیا۔ انھیں
مقبولیت حاصل ہوئی اور شاہی اعزازات سے نوازے گئے۔ پھر ارغون اور اس کے بعد اس کے
(۶۹۴ تا ۷۰۳ھ) کے عہد میں بھی ان کے اعزاز برقرار رہے۔ غازان کی تخت نشینی کے تین سال بعد

وزیراعظم کی منصب سے علیحدگی اور قتل کے بعد رشید الدین کو غازان خاں نے ۶۹۷ھ/ ۱۲۹۷ء میں وزارتِ عظمیٰ کا منصب سونپا۔

غازان خاں نے جب شامیوں کے خلاف مہم کا آغاز کیا تو رشید الدین اس کے ہمرکاب تھے۔ عربی سیکرٹری کے فرائض بھی انھوں نے انجام دیے۔ وہ ملکی امور میں گہری دلچسپی لیتے تھے۔ انھی کے مشورے سے دریائے فرات کے کنارے انا کے مقام پر بھی ایک دربار شاہی قائم کیا گیا۔

غازان خان نے یہ محسوس کیا تھا کہ منگول اپنی عظمت و شوکت کے باوجود رفتہ رفتہ مقامی باشندوں میں جذب ہو کر رہ جائیں گے، اس لیے اس نے چاہا کہ اس کے آبا کے کارنامے آنے والی نسلوں کے لیے یادگار رہیں، اس لیے اس اہم کام کے لیے اس کی نظر رشید الدین پر پڑی اور ملک کے اہم پبلک ریکارڈ ان کی تحویل میں دے دیے گئے اور جو علما تاریخ اور منگولوں کے عہدِ پارینہ کی یادگاروں میں کامل دستگاہ رکھتے تھے، ان کی خدمات رشید الدین کے سپرد کر دی گئیں۔ انھوں نے "جامع التواریخ" کے نام سے اس عظیم کام کا آغاز ۷۰۰ھ/ ۱۳۰۰ء میں کیا۔ اس وسیع و عریض سلطنت میں ہمہ وقت مصروف رہنے کے باوجود انھوں نے تحقیق جاری رکھی اور اسے ضبطِ تحریر میں لاتے رہے۔ "تاریخ وصاف" میں ذکر آیا ہے کہ "ان کے پاس اس کام کے لیے صرف صبح کی نماز کے بعد طلوعِ آفتاب تک کا ہی وقت ہوتا تھا۔" تاریخ ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی کہ تاریخ کی فرمائش کرنے والا حکمران غازان خان ۷۰۴ھ/ ۱۳۰۴ء میں وفات پا گیا۔ اس کے جانشین اولجایتو خدابندہ نے حکم دیا کہ تاریخ مکمل کر کے غازان خان کے نام معنون کی جائے: چنانچہ غازان خاں کے زمانے تک منگول کی جو تاریخ لکھی گئی، اسے "تاریخ غازانی" بھی کہا جاتا تھا۔ اولجایتو نے مصنف سے یہ بھی فرمائش کی کہ ایک جلد تاریخ عالم پر ہو جو بالخصوص دنیائے اسلام سے متعلق ہو، اور تیسری جلد جغرافیائی حالات پر مشتمل ہو۔ ہمارے علم میں اب جامع التواریخ کی صرف دو ہی جلدیں ہیں۔ جغرافیائی حالات پر مشتمل تیسری جلد یا تو زمانے کی دست برد سے محفوظ نہیں رہ سکی یا وہ ضبطِ تحریر ہی میں نہیں آسکی۔ تاریخ جو ۷۰۰ھ میں شروع ہوئی تھی، ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء میں مکمل ہوئی۔ تاریخی حالات سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اس کے بعد بھی رشید الدین حکمران اولجایتو کے عہد کے حالات لکھنے میں مصروف رہے تھے۔ اولجایتو کے عہد میں بھی مصنف کو وہی بلند منصب حاصل رہا جو غازان خان کے زمانے میں تھا۔

ان کے اعزازات میں کسی قسم کا فرق نہ آیا۔ انھوں نے سلطانیہ میں ایک نیا دارالسلطنت تعمیر کرایا جو
ان کے نام کی نسبت سے رشیدیہ کہلایا۔ یہاں انھوں نے ایک عظیم الشان مسجد، بیت العلوم، شفاخانہ،
فلاح عامہ کی عمارتیں اور کم و بیش ایک ہزار مکان تعمیر کرائے۔ دو سال بعد انھوں نے تبریز میں غازانیہ
کے قریب ایک خوب صورت نواحی بستی بنوائی۔ یہاں کی آبادی غازان کے مقبرے کے ارد گرد پھیلتی
گئی۔ انھوں نے کثیر مصارف سے چٹانیں کھدوا کر نہروں کے ذریعے سراو رود کو وہاں تک پہنچایا۔[1]
عوام کی عقیدت کے لیے کئی بارگاہیں بھی تعمیر کرائی گئیں۔ تعمیری اور فلاحی کاموں کے لیے کثیر رقم درکار
تھی جو انھیں شاہی خزانے سے ملتی رہی۔ مصنف کا بیان ہے کہ انھیں فیاض اولجائیتو خدابندہ سے اتنی
کثیر رقمیں ملتی رہیں جو اس سے پہلے کسی حکمران نے وزرا کو نہیں دی تھیں۔ تاریخ وصاف کے مصنف
عبداللہ بن فضل اللہ شیرازی نے لکھا ہے کہ رشید الدین فضل اللہ کی کتابوں کی خطاطی، جلد سازی، تذہیب کاری
اور نقشوں پر ہی ساٹھ ہزار دینار خرچ ہوئے تھے۔

۷۱۲ھ / ۱۳۱۲ء میں رشید الدین فضل اللہ کا رفیق کار سعد الدین ساوجی اپنے منصب وزارت سے
معزول ہوا اور بالآخر موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔ یہ جو کچھ ہوا ایک شقی القلب شخص علی شاہ کی سازش
کا نتیجہ تھا۔ آخر وہ مرحوم کا منصب وزارت حاصل کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ وہ اس ظالمانہ فعل سے
بھی مطمئن نہ تھا۔ اب اس نے خوف ناک سازش رشید الدین کو وزارت عظمیٰ سے ہٹانے کے لیے شروع
کی۔ پہلی کوشش میں تو اسے ناکامی ہوئی، رشید الدین بچ گئے۔ پھر ۷۱۵ھ/۱۳۱۵ء میں ان کے اور
علی شاہ کے مابین یہ تنازعہ بھی ہوا کہ اولجائیتو نے ایران اور ایشیائے کوچک کے مختلف صوبوں کی افواج
کے لیے جو کثیر رقم مقرر کی تھی اس میں جو کمی ہوئی اس کا کون ذمے دار ہے۔ اس واقعہ سے رشید الدین
کا کوئی تعلق نہ تھا۔

علی شاہ کی سازشیں رشید الدین کے خلاف اولجائیتو کی وفات اور ابو سعید کی تخت نشینی کے بعد بھی جاری
رہیں، بلکہ شدت پکڑ گئیں۔ آخر یہ جھوٹا الزام بھی عاید ہوا کہ اولجائیتو کی عالم جوانی (۷۱۶ھ/۱۳۱۶ء) میں

۱؎ G. LE STRANGES: LANDS OF EASTERN CALIPHATE P.P. 162, 163.

وفات زہر دینے سے واقع ہوئی۔ علی شاہ نے اس کا ذمے دار رشید الدین کو ظاہر کیا۔ اس کے حواریوں نے تائید بھی کی۔ اس الزام میں وہ کامیاب ہوگیا اور ۷۱۷ھ/ ۱۳۱۷ء میں رشید الدین وزارتِ عظمیٰ کے عہدے سے برطرف کر دیے گئے۔ اسی پر بس نہیں ہوئی، انھیں ۱۳۱۸ء میں ستر سال کی عمر میں اور ان کے سولہ سالہ فرزند ابراہیم کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، ان کی جائداد ضبط کر لی گئی، ان کے اقربا سے برا سلوک روا رکھا گیا، مقدس عمارات جو انھوں نے بنوائی تھیں، ان کا سامان خرد برد کیا گیا۔ جامع التواریخ کے اس عظیم مورخ اور وزیرِ اعظم کو اس مقبرے میں دفن کیا گیا جو انھوں نے اپنی آخری آرام گاہ کی غرض سے تعمیر کرایا تھا۔ رشید الدین فضل اللہ کی عظیم یادگار "جامع التواریخ" ہے، جس پر بہر حال تشدد کا کوئی ہاتھ نہ بڑھ سکا۔

"جامع التواریخ" کی تصنیف میں بڑی احتیاط اور گہری توجہ سے کام لیا گیا ہے۔ اس کی زبان سادہ اور رواں ہے، وسیع موضوعات پر مشتمل ہے۔ اگرچہ "تاریخ جہانگشا" اس تاریخ سے پہلے لکھی گئی تھی لیکن جہاں تک تاریخ کے وسیع میدان اور تحقیق کا تعلق ہے کہا جا سکتا ہے کہ یہ تاریخ ذاتی کاوش کا نتیجہ ہے۔ تاریخی معلومات اور تحقیق کی رو سے جو قدر و قیمت اس کی ہے، فارسی میں لکھی گئی کوئی تاریخ اس کا ہم پلہ نہیں ہو سکتی۔

رشید الدین اپنی علمی محنت کے ثمرات کی حفاظت کرنے اور انھیں آنے والی نسلوں تک پہنچانے کے لیے بڑی احتیاط اور جد و جہد کرتے تھے۔ اہل علم تک پہنچانے کے لیے جامع التواریخ کی متعدد نقول تیار کرائی گئیں۔ اہل علم کو یہ اجازت بھی دی گئی کہ وہ اپنے استعمال کے لیے چاہیں تو اسے نقل کریں۔ اسے چینی اور عربی میں ترجمہ کرنے کا بھی اہتمام کیا گیا۔ ایسے تراجم کے مسودے مسجد کے کتاب خانے میں، جسے "ربع رشیدی" کا نام دیا گیا تھا، عام استعمال کے لیے رکھے جاتے تھے۔

مصنف نے بعض کتابیں علم طب اور منگول طرزِ حکومت پر بھی تصنیف کیں اور انھیں بھی عربی اور چینی زبان میں ترجمہ کرانے کا انتظام کیا گیا۔ کتابیں نہایت عمدہ بغدادی کاغذ پر لکھائی جاتی تھیں، یہ بھی اہتمام کیا گیا تھا کہ کتابت میں فن کی پختگی اور صفائی ہو اور ہر شخص اسے آسانی سے پڑھ سکے۔ چنانچہ اس کے لیے ملک بھر سے فن خطاطی کے ماہرین منتخب کیے گئے تھے۔ ہر جلد جس کی کتابت ہو جاتی تھی، اس کی عمدہ جلد سازی اور تذہیب کاری کا انتظام ہوتا تھا اور اسے "ربع رشیدیہ" میں رکھا دیا جاتا تھا۔ اس عظیم تاریخ کے مندرجات کی فہرست درج ذیل ہے:

جلد اوّل، باب اوّل : ترکوں اور منگولوں کے مختلف قبائل، قبائل کی تقسیم، ان کے حسب نسب کی تفصیل وغیرہ ۔ یہ حالات ایک دیباچے اور چار فصلوں میں درج ہیں۔

جلد اوّل، باب دوم : چنگیز خاں کے اسلاف اور اس کے جانشینوں کی تاریخ، غازان خاں کے زمانے تک۔

جلد دوم : ابتدائیہ، حضرت آدمؑ اور پیغمبرانِ قدیم کے حالات ۔

جلد دوم، باب اوّل : زمانۂ قبل از اسلام کے بادشاہوں کے حالات چار فصلوں میں ۔

باب دوم میں آنحضرت کے سوانح کے بعد خلفائے راشدین، بنو امیہ، خلافتِ عباسیہ کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ ان کے بعد ایران کے شاہانِ اسلام، سلاطینِ غزنہ، سلاجقہ، خوارزم شاہان، سلغریان، اتابکان، فرقہ اسمٰعیلیہ کے حالات تفصیل سے بتائے ہیں۔ بعد میں ترکوں، چینیوں، یہودیوں، فرنگیوں، فرنگی حکمرانوں، اہلِ ہند، بدھ اور بدھ مذہب کے مفصل حالات زیرِ بحث آتے ہیں۔

جامع التواریخ ۱۹۶۵ء میں اکیڈمی آف جمہوری شوروی نے نستعلیق جلی حروف میں طبع کی۔ اس میں روسی زبان میں جا بجا نوٹ بھی درج ہیں اسے AA RAUMAS KUACH° L. A اور علی زادہ نے ایڈٹ کیا ہے۔ KHATA QORUF

"جامع التواریخ" کے علاوہ درج ذیل کتابیں بھی رشید الدین فضل اللہ کی یادگار ہیں :

(۱) کتاب الاحیار والآثار (۲) توضیحات (۳) مفتاح التفسیر (۴) الرسالۃ السلطانیہ (۵) لطائف الحقائق (۶) بیان الحقائق ۔

۳ ۔ ناصر الدین البیضاوی

قدیم مورخین عطا ملک جوینی اور رشید الدین فضل اللہ کے بعد زمانی ترتیب سے تیسرے مورخ ناصر الدین ابو سعید اعماد الدین ابو القاسم عمر ہیں جو "نظام التواریخ" کے مصنف ہیں۔ ناصر الدین شیراز کے قریب شہر بیضا میں پیدا ہوئے ۔ شہرِ ولادت کی نسبت سے وہ بیضاوی مشہور ہوئے۔ مصنف کے والد جیسا کہ انھوں نے خود لکھا، اتابک ابو بکر سعد زنگی کے عہدِ حکومت میں صوبہ فارس کے قاضی القضاۃ تھے ۔ بیضاوی نے قرآن مجید کی تفسیر بھی "انوار التنزیل و اسرار التاویل" کے نام سے لکھی، جس کی بدولت وہ مشرق و مغرب میں متعارف ہوئے۔ بیضاوی شہر شیراز کے قاضی بھی رہے تھے ۔ زندگی کے آخری ایام تبریز میں بسر ہوئے، وہیں وفات پائی۔

" وافی بالوفیات " میں ان کی وفات ۶۸۵ھ/ ۱۲۸۶ء میں بتائی گئی ہے۔ لیکن " الیافعی " میں ان کا سال وفات ۶۹۲ھ/۱۲۹۳ء لکھا ہے لیکن یہ دونوں تاریخیں درست معلوم نہیں ہوتیں کیونکہ بیضاوی نے غازان خاں کے بھی حالات لکھے ہیں، جو ۶۹۴ھ/ ۱۲۹۴ء میں تخت نشین ہوا تھا۔ حمداللہ مستوفی مصنف " تاریخ گزیدہ " نے "نظام التواریخ" کو اپنی کتاب کے سلسلے میں اپنا ایک ماخذ بتایا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ بیضاوی کا انتقال ۷۱۰ھ/ ۱۳۱۰ء میں ہوا اور بروکلمن نے ان کا سال وفات ۷۱۶ھ/ ۱۳۱۶ء بتایا ہے۔[۱۲] یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان مؤخر دو تاریخوں میں سے کوئی تاریخ درست ہو سکتی ہے۔

بیضاوی نے " نظام التواریخ " کے دیباچے میں لکھا ہے کہ شروع سالوں میں علوم کی ہر شاخ پر کتابیں تصنیف کرنے کے بعد ان کے دل میں خواہش پیدا ہوئی کہ حضرت آدم سے لے کر خود اپنے عرصۂ حیات تک مبسوط تاریخ لکھیں۔ آخر یہ خواہش بھی ان کی پوری ہو گئی۔

نظام التواریخ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب کو انھوں نے فصل لکھا ہے۔ فصل اول میں پیغمبرانِ کبار حضرت آدم، حضرت نوح علیہ السلام اور بادشاہوں کے حالات تفصیل سے لکھے ہیں۔ دوسری فصل میں ایران کے پیشدادی، کیانی، اشکانی اور ساسانی بادشاہوں کے حالات درج ہیں۔ تیسری فصل میں خلفائے راشدین، بنوامیہ اور بنوعباس کے مفصل حالات لکھے ہیں۔ چوتھی فصل میں خلفائے عباسیہ کے معاصر حکمرانوں یعنی صفاریہ، سامانیہ، غزنویہ، غوریہ، دیالمہ، سلاجقہ، سلغریان، فرقۂ اسمٰعیلیہ، خوارزم شاہان اور منگول حکمرانوں کے حالات تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ نظام التواریخ کی تکمیل ۶۸۰ - ۶۸۲ میں ہوئی۔

۴۔ عبداللہ بن فضل اللہ شیرازی

ایران کے مؤرخینِ قدیم میں عبداللہ بن فضل اللہ کو بھی امتیازی حیثیت حاصل ہوئی جو تجزیۃ الامصار و تزجیۃ الاعصار کے مصنف ہیں۔ یہ کتاب تاریخ وصاف کے نام سے مشہور ہے۔ مصنف کے والد عزالدین فضل اللہ شیراز کے رہنے والے تھے۔ مصنف عبداللہ بن فضل اللہ اولجایتو کے عہد حکومت میں افسر مالیات مقرر ہوئے تھے۔ اولجایتو کے وزیر اعظم اور عظیم مورخ رشید الدین فضل اللہ کی سرپرستی انھیں حاصل

---

[۱۲] Supplement 1, vol 1, p 731.

رہی۔ ان کے بعد ان کے بیٹے وزیر اعظم غیاث الدین نے ان کی سرپرستی کی۔ رشید الدین کے توسط سے وہ شہر سلطانیہ میں ۷۱۲ھ/۱۳۱۲ء میں اولجایتو کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ اس موقع پر عبداللہ نے اپنی کتاب "تجزیۃ الامصار و تزجیۃ الآثار" بادشاہ کے حضور پیش کی۔ انھیں کتاب پڑھنے کا حکم ہوا۔ عبداللہ نے چند پیرے پڑھے لیکن وہ اولجایتو کے فہم سے بالاتر تھے، اس لیے رشید الدین کو مصنف کا مفہوم آسان زبان میں واضح کرنا پڑا۔ بہرحال اولجایتو نے انھیں انعام و اکرام اور "وصاف حضرت" کے خطاب سے نوازا۔ چنانچہ اسی خطاب کی نسبت سے انھوں نے اپنی کتاب کا نام "تاریخ وصاف" رکھا۔

تاریخ وصاف ایک اہم عہد کی جامع اور مستند تاریخ ہے، لیکن اس کی قدر و قیمت محض اس لیے کم ہوئی کہ اس کے موضوعات کی ترتیب میں باقاعدگی نہیں، عبارت میں تصنع اور انداز بیان دقیق ہے۔ بہرحال ہمارے ہاں اب بھی یہ تدریس فارسی کے نصاب میں شامل ہے۔ تاریخ وصاف پانچ جلدوں میں ہے اور ان کے موضوعات حسب ذیل ہیں:

جلد اوّل میں غازان کے نام انتساب، منگو قاآن کی وفات ۶۵۸ھ/۱۲۵۹ء تک کے حالات، قبلا خاں اور تیمور قاآن اور ان کے جانشین، ہلاکو خاں کی فتوحات، اباقا خان اور سلاطین مصر، منگول حکمران احمد تقودار کی تخت نشینی، ارغون سے اس کا تصادم اور ارغون کے عہد حکومت کے حالات تفصیل سے لکھے ہیں۔

جلد دوم: سلغریان، اتابکان فارس، اتابکان لرستان، افراسیاب کا عہد حکومت۔

جلد سوم: منگول حکمران گنجی تو اور بائیدو کا عہد حکومت، کرمان کے سلاطین، ہندوستان کا توصیفی بیان، سلاطین دہلی، غازان خان اور اس کے عہد کی تاریخ، شام میں اس کی مہم (۷۰۰ھ/۱۳۰۰ء) تک کے حالات تفصیل سے بیان کیے ہیں۔

جلد چہارم: غازان کا بقیہ زمانہ حکومت، اولجایتو کی تخت نشینی، تیمور قاآن اور اس کے جانشین ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء تک۔ اسی باب میں علاء الدین سلطان دہلی اور سلاطین مصر کے حالات بھی شامل کیے ہیں تعلیقہ میں تاریخ جہانگشا کے بعض اقتباسات اور چنگیز خاں سے قلعہ الموت کی تسخیر تک کے حالات شامل ہیں۔

جلد پنجم: اوکتائی کے جانشین، جوجی، چغتائی اور ابوسعید کی تخت نشینی کے حالات بالتفصیل لکھے ہیں

تاریخ وصاف کا لیتھوگراف ایڈیشن بمبئی ۱۲۶۹ھ/۸۵۳ء میں طبع ہوا تھا۔

۵۔ حمد اللہ مستوفی

مذکورہ مؤرخین کے ایک معاصر حمد اللہ مستوفی ہیں، جن کی یادگار "تاریخ گزیدہ" ہے۔ حمد اللہ کو زبان کی سادگی اور انداز بیان کی صفائی کے اعتبار سے رشید الدین فضل اللہ کا پیرو کہیں تو بجا ہوگا۔ ان کی زندگی کے متعلق کچھ زیادہ معلومات میسر نہیں، لیکن جو کچھ انھوں نے "تاریخ گزیدہ" میں لکھا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ نسلاً عرب تھے۔ عرب سے آکر ان کے آبا و اجداد نے قزوین میں مستقل سکونت اختیار کرلی تھی۔ ان کے پردادا امین الدین نصر عراق کے مستوفی تھے جو منگولوں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ حمد اللہ کے بھائی زین الدین محمد کو غازان خاں کے عہد حکومت میں رشید الدین فضل اللہ وزیر اعظم کی سرپرستی حاصل رہی۔ حمد اللہ ۷۱۱ھ/۱۳۱۱ء میں قزوین اور بعض دوسرے اضلاع کے مالیات کے محکمے کے مستوفی مقرر ہوئے۔ اسی وجہ سے وہ مستوفی کہلاتے تھے۔ حمد اللہ نے "تاریخ گزیدہ" کے علاوہ "شاہنامہ فردوسی" کے انداز میں منظوم تاریخ "ظفر نامہ" کے نام سے لکھی۔ ایک جغرافیائی تصنیف "نزہت القلوب" بھی ان کی یادگار ہے۔

تاریخ گزیدہ کا سن تصنیف ۷۳۰ھ/۱۳۳۰ء ہے، جسے انھوں نے رشید الدین فضل اللہ کے بیٹے غیاث الدین محمد کے نام معنون کیا جو ۷۲۹ھ/۱۳۲۸ء میں وزارت عظمیٰ کے منصب پر فائز ہوا تھا۔

مصنف نے لکھا ہے کہ یہ کتاب لکھتے ہوئے ان کے پیش نظر تیئس کتابیں تھیں جن میں تاریخ جہانگشائی جوینی، جامع التواریخ اور نظام التواریخ شامل تھیں۔

تاریخ گزیدہ ایک دیباچے اور چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ ہر باب چند فصلوں میں منقسم ہے۔ آخر میں اختتامیہ ہے۔

دیباچے میں جسے حمد اللہ نے فاتحہ کا عنوان دیا ہے، آفرینش کائنات اور تنظیم موجودات کا ذکر ہے۔

باب اول کی دو فصلیں ہیں۔ پہلی فصل میں انبیائے قبل از اسلام کے حالات ہیں اور دوسری فصل میں ان حکمائے متقدم کا ذکر ہے جو مقصود آفرینش کے اسرار سے آگاہ تھے۔

باب دوم شاہان قبل از اسلام پر ہے۔ اس کی مندرجہ ذیل چار فصلیں ہیں۔

پہلی فصل میں پیش دادی بادشاہوں کے حالات بیان ہوئے ہیں، جو تعداد میں گیارہ ہیں اور ان کا عرصۂ

حکومت دو ہزار چار سو برس ہے۔ دوسری فصل میں دس کیانی بادشاہوں کے حالات ہیں جن کا عرصۂ حکومت سات سو چونتیس برس ہے۔ تیسری فصل بائیس اشکانی بادشاہوں سے متعلق ہے، جنھیں مصنف نے "ملوک الطوائف" کا نام دیا ہے۔ ان کا زمانۂ حکومت تین سو اٹھارہ برس ہے۔ چوتھی فصل میں اکتیس ساسانی بادشاہوں کے مفصل حالات بیان ہوئے ہیں جن کی مدت حکومت پانچ سو ستائیس برس ہے۔

باب سوم چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔ شروع میں ابتدائیہ ہے جس میں حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نسب اور اسلاف کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ فصل اول آنحضرت کے حالاتِ زندگی پر مشتمل ہے۔ فصل دوم میں خلفائے راشدین، فصل سوم میں امامین، فصل چہارم میں بعض صحابہ کرام، فصل پنجم میں بنو امیہ اور فصل ششم میں خلفائے بنو عباس کے مفصل حالات درج ہیں۔

باب چہارم میں مسلمان بادشاہوں کے خاندانوں کے حالات بارہ فصلوں میں بیان کیے گئے ہیں، جن کی ترتیب یہ ہے: (۱) صفاریہ (۲) سامانیہ (۳) غزنویہ (۴) غوریہ (۵) دیالمہ یا آل بویہ (۶) سلاجقہ (۷) خوارزم شاہان (۸) اتابکان شام (۹) اتابکان فارس (۱۰) کرمان کے ختائی حکمران (۱۱) اتابکان لُرستان (۱۲) چنگیز خاں، اس کے جانشین اور ایلخانی حکمران۔

باب پنجم: مشہور زہاد اور اولیائے کرام کے حالات چھ فصلوں میں۔

باب ششم: مصنف کے شہر قزوین کے حالات۔

اختتامیہ: شجرات، رشید الدین فضل اللہ کی جامع التواریخ کے مطابق۔

۶۔ محمد بن علی بن محمد شبانکارہ ای

منگول دور کے آخری اہم مؤرخ محمد بن علی بن محمد ہیں جو "مجمع الانساب" کے مصنف ہیں۔ ان کا وطن شبانکارہ ہے جو فارس اور کرمان کے مابین ایک ضلع ہے۔ مصنف کو کچھ عرصہ لُرستان میں بھی رہنے کا اتفاق ہوا، جیسا کہ وہ خود لکھتے ہیں کہ اس علاقے کے حالات ضبطِ تحریر میں لاتے ہوئے ان کے پیشِ نظر کوئی ماخذ نہ تھے۔ یہاں کے حالات بعض قابلِ اعتماد ذرائع سے اور بعض معتمد حضرات سے زبانی حاصل ہوئے۔

محمد بن علی مؤرخ ہونے کے ساتھ شاعر بھی تھے۔ انھوں نے غیاث الدین محمد کے متعدد قصیدے کہے جو رشید الدین فضل اللہ کا بیٹا اور منگول حکمران ابو سعید کا وزیر اعظم تھا۔ غیاث الدین محمد ہی کے نام انھوں نے تاریخ

مجمع الانساب معنون کی۔

مجمع الانساب قدیم الایام سے سلطان ابو سعید کی وفات (۷۳۶ھ/۱۳۳۵ء) تک کے حالات پر مشتمل ہے۔ ابتدا میں دو دیباچے ہیں۔ ممکن ہے ایک دیباچہ تاریخ کے مسودۂ اوّل کا ہو اور دوسرا مسودۂ دوم کا۔ پہلے دیباچے میں ابو سعید کی مدح نظم و نثر میں کی ہے۔ دوسرے دیباچے میں ابو سعید کی وفات کی خبر ملنے پر غم و الم کا اظہار کیا گیا ہے اور پھر رشید الدین فضل اللہ کے گھر میں لوٹ مار ہونے سے مجمع الانساب کا جو مسودہ ضائع ہوا تھا اس پر اظہارِ تاسف ہوا ہے۔ بہرحال انھوں نے از سرِ نو یہ تاریخ لکھنے کا تہیہ کیا جو بالآخر ۷۴۳ھ/۱۳۴۲ء میں پایۂ تکمیل کو پہنچی۔

مجمع الانساب چند حصوں میں منقسم ہے، جن کے عنوان قسم، طبقہ، گروہ اور طائفہ ہیں۔ موضوعات کی فہرست درج ذیل ہے :

ابتدائیہ ، آفرینشِ کائنات ، اربعہ عناصر اور جسم انسانی کی تخلیق ، احوال موجودات ، ہفت اقلیم اور نوعِ انسان کی بڑی بڑی نسلیں۔

قسم اوّل ، آدم علیہ السلام کے حالات۔

قسم دوم ، طبقہ اوّل چار حصوں میں : (۱) شیث ، کیومرث ، عاد ، فریدوں اور کیانی خاندان کے حالات۔

طبقہ دوم چار حصوں میں : طائفہ اوّل یعنی حصہ اول ، سکندر اعظم کے جانشین ، بطلیموس ، قیصر ، عرب و یمن کے شاہان عرب ، پیشدادی ، کیانی اور اشکانی خاندان۔ طائفہ دوم ، ساسانی اور اکاسرہ ، طائفہ سوم دیالمہ ، سلاجقہ ، ملاحدہ ، خوارزم شاہان ، خاندانِ غوریہ۔ طائفہ چہارم ، سلاطین شبانکارہ ، اتابکان شیراز و کرمان ، شاہان ہرمز۔ احوال منگول دو حصوں میں ، طائفہ اوّل : چنگیز خاں اور اس کے جانشین چین میں قبلائی خاں تک ، طائفہ دوم : ہلاکو خاں اور اس کے جانشین میں ابو سعید کی وفات تک کے احوال تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔

الفہرست

محمد بن اسحاق ابن ندیم وراق ———— اردو ترجمہ ———— محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب چوتھی صدی ہجری تک کے علوم و فنون، سیر و رجال اور کتب و مصنفین کی مستند تاریخ ہے۔ اس میں یہود و نصاریٰ کی کتابوں، قرآن مجید، نزولِ قرآن، جمع قرآن اور قرائے کرام، فصاحت و بلاغت، ادب و انشا اور اس کے مختلف مکاتب فکر، حدیث و فقہ اور اس کے تمام مدارس فکر، علم نحو، منطق و فلسفہ، ریاضی و حساب، سحر و شعبدہ بازی، طب اور صنعت کیمیا وغیرہ تمام علوم، ان کے علما و ماہرین اور اس سلسلے کی تصنیفات کے بارے میں اہم تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں واضح کیا گیا ہے کہ یہ علوم کب اور کیونکر عالمِ وجود میں آئے۔ پھر ہندوستان اور چین وغیرہ میں اس وقت جو مذاہب رائج تھے، ان کی وضاحت کی گئی ہے۔ نیز بتایا گیا ہے کہ اس دور میں دنیا کے کس کس خطے میں کیا کیا زبانیں رائج اور بولی جاتی تھیں اور ان کی تحریر و کتابت کے کیا اسلوب تھے؟ ان کی ابتدا کس طرح ہوئی اور وہ ترقی و ارتقا کی کن کن منازل سے گزریں۔ ان زبانوں کی کتابت کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔

ترجمہ اصل عربی کتاب کے کئی مطبوعہ نسخے سامنے رکھ کر کیا گیا ہے اور جگہ جگہ ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں جس سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔

صفحات ۹۴۶ مع اشاریہ — قیمت ۴۵ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ڈاکٹر ظہور الدین احمد

علّامہ شیرانی — محقق و نقاد

بسلسلہ "ہندوستان میں مغلوں سے پہلے فارسی ادب"

اس موضوع پر ۱۹۴۱ء میں انگریزی میں ایک کتاب Pre Mughal persian in Hindustan کے عنوان سے شائع ہوئی۔ اس کے مؤلف شمس العلما پروفیسر محمد عبد الغنی ایم لٹ (کنٹب) صدر شعبہ فارسی و عربی ناگپور یونیورسٹی تھے۔ کتاب بڑی آن بان سے شائع ہوئی۔ شروع میں گورنر سی پی کا تحسین آمیز مکتوب بھی شامل تھا۔ سر شاہ سلیمان جج فیڈرل کورٹ انڈیا جیسی باوقار شخصیت نے دیباچہ لکھا اور ایک جگہ مشہور مستشرق E. G. Brone کا خط بھی شائع کیا ہے تاکہ مطالعہ سے پہلے کتاب کی دھاک بیٹھ جائے۔ بظاہر یہی معلوم ہوتا تھا کہ یہ کتاب ان کے مدت العمر مطالعہ کا حاصل ہوگی اور تاریخ و تحول ادب کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے ایک تحفہ ـــــ کتاب ۴۸۵ صفحات پر مشتمل ہے اور پانچ ابواب میں منقسم۔

پہلے باب میں فتح ایران کے بعد عربی و فارسی کے روابط، فتح سندھ، عرب و ہند کے تعلقات، فارسی کے معرب الفاظ، عربوں پر فارسی کا اثر، فارسی سے مستعار الفاظ اور اشعار طوح درج ہیں۔

دوسرے باب میں ساسانی دور میں شعر کا وجود، تیسری چوتھی صدی میں فارسی نثر، طاہری، صفاری اور سامانی عہد کے شعرا مذکور ہیں۔

تیسرے باب میں غزنویوں کی سرپرستی علم و ادب، بو علی سینا، ابوریحان بیرونی، سالار مسعود غازی کے کارنامے، عنصری، فرخی، عسجدی، مختاری، زینتی، مسعود سعد سلمان اور دوسرے غزنویوں کے مشہور شعرا حملہ ہائے محمودی، فتح سومنات، محمود کا ذوق علم و ادب، محمود کے بعد کے غزنوی سلاطین اور ان کے عہد کے شعرا مثلاً ابوالفرج

رونی، حسن غزنوی اور سنائی مذکور ہیں۔

چوتھے باب میں غوری اور سلاطین کے عہد سے متعلق ادب پر بحث کی گئی ہے۔ غوری عہد کے شعرا میں رشید شہاب، نازکی مراغی، قاضی حمید بلخی اور امام رازی مذکور ہیں۔ خواجہ معین الدین چشتی اجمیری کو بطور شاعر متعارف کرایا گیا ہے۔ خاندان غلاماں میں ناصری روحانی، تاج الدین دبیر، شہاب مہمرہ، عمید اودکی اور علاء الدین جہانسوز کا ذکر کیا گیا ہے۔

پانچویں باب میں خاندانِ غلاماں، خلجی اور تغلق کے شعرا میں سے امیر خسرو، خواجہ حسن، ضیا برنی، بدر چاچ اور قاضی ظہیر دہلوی مذکور ہیں۔ یہیں کتاب کا اختتام ہے۔

علامہ شیرانی نے کتاب کا بھرپور جائزہ لیا اور ۱۳۵ صفحات پر محیط تبصرہ لکھا۔ کتاب کی مجموعی اہمیت پر بھی تنقید کی ہے اور اس کے عیوب و نواقص کو آشکار کیا ہے۔ تبصرہ پڑھ کر کتاب مذکور کی علمی، تاریخی اور تنقیدی حیثیت ختم ہوتی نظر آتی ہے۔ شیرانی صاحب نے کسی تعصب کی بنا پر مطالعہ کر کے اس کے عیوب نہیں گنوائے بلکہ ایک ایک غلطی کی نشاندہی کرتے ہوئے عقلی استدلال کے ساتھ ثبوت کے لیے ماخذ کا بھی ذکر کیا ہے۔

علامہ شیرانی نے بتایا ہے کہ کتاب حشو و زوائد سے پُر ہے۔ مؤلف نے اصل موضوع سے ہٹ کر غیر متعلق مباحث سے کتاب کو بھر دیا ہے۔ چنانچہ

پہلا باب بہت کچھ غیر ضروری اور غیر متعلق کہا جا سکتا ہے۔

دوسرے باب میں بھی غیر متعلق مباحث ہیں۔ شیرانی صاحب طنزاً لکھتے ہیں:

؎ طفیلی جمع شد چندان کہ جای میہمان گم شد

تیسرا باب نفس موضوع کا پس منظر کہا جا سکتا ہے تاہم ہمارا مسافر اپنی بالا روی سے باز آ کر منزل مقصود کی طرف رجوع نہیں کرتا۔

صفحہ ۲۷۱ سے ۳۳۰ تک خواجہ معین الدین چشتی کو شاعر کی حیثیت میں پیش کیا گیا ہے۔ ان کی یہ ساری محنت اکارت گئی کیونکہ شیرانی صاحب اس کے متعلق پہلے ہی تحقیق کر چکے ہیں کہ یہ کسی اور کا دیوان ہے۔

چوتھے اور پانچویں باب میں ۳۳۰ سے ۵۸۵ تک یعنی کل ۲۵۵ صفحات اصل موضوع سے متعلق ہیں۔ عنوان کے اعتبار سے کتاب سلطان سکندر لودھی کے عہد تک محیط ہونی چاہیے تھی۔ کتاب تغلقوں کے عہد تک ہی اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ علامہ شیرانی نے تبصرے کے آخر میں ایسے علماء و شعرا کی فہرست پیش کی ہے اور ان کی منثور

منظوم تالیفات کے نام بتائے ہیں، جن کا اس کتاب میں ذکر ہونا ضروری تھا۔

۱۔ علامہ شیرانی نے کتاب میں تلفظ، ترجمہ اور سنین کی فاحش غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔

۲۔ اشخاص کی تاریخ ہائے ولادت و وفات میں اشتباہات کی نشان دہی کی ہے۔

۳۔ اشعار کی تصحیح کی ہے۔

۴۔ مؤلف نے ضیا برنی کو شاعر بتا کر اس کے اشعار درج کر دیے تھے۔ شیرانی صاحب نے ثابت کیا ہے کہ اشعار ضیا برنی کے نہیں بلکہ دوسرے شعرا کے ہیں اور ان کے دواوین و کلیات میں موجود ہیں۔

۵۔ مؤلف نے قدامتِ شعر کی بحث میں قصر شیریں پر مرقوم ایک شعر پیش کیا۔

ہز برا بگیہان انوشہ بذی
جہان را بد بیدار نوشہ بذی

علامہ شیرانی نے اس شعر کی قدامت کا بھانڈا پھوڑ کر رکھ دیا اور بتایا کہ شاہنامہ فردوسی میں شاہ پور نے اپنے فرزند اور مزد کے لیے اس قسم کا شعر کہا ہے :

بدو گفت شاپور انوشہ بذی جہان را بدیدار نوشہ بذی

۴۔ شیرانی صاحب عروض پر کمال مہارت رکھتے تھے۔ انھوں نے اس علم سے شغف کے بارے میں اسی تبصرے میں بتایا ہے : " عروض کے ساتھ میری دلی بستگی ہے اور ایک بڑا ذخیرۂ کتب و رسائل جمع کر رکھا ہے، اور اتنا ذخیرہ کسی کتب خانے میں موجود نہیں "۔ اسی کتاب میں مؤلف نے جن اشعار کو رباعی کہہ کر پیش کیا ہے۔ علامہ شیرانی نے ان کی بحروں کے نام بتا کر واضح کیا ہے کہ یہ رباعی کا وزن ہی نہیں، اس لیے یہ اشعار رباعی کے نہیں ہو سکتے۔

۵۔ علامہ شیرانی جب ثبوت کے لیے کسی کتاب یا مصنف کا ذکر کرتے ہیں تو بالالتزام مصنف کی تاریخ وفات اور کتاب کی تاریخ تالیف کا ذکر کرتے ہیں، اس سے دلیل محکم ہو جاتی ہے۔ وہ سنین کا ماخذ بھی درج کرتے ہیں۔ شیرانی صاحب اپنی دقیق معلومات کی بنا پر بعض ایسی اطلاعات فراہم کرتے ہیں جن کو پڑھ کر ان کی ہمہ گیر آگہی پر تعجب ہوتا ہے اور معلومات حاصل کر کے ہمیں اپنی کم علمی کا احساس ہوتا ہے۔ مثلاً اس تبصرے میں انھوں نے بتایا ہے :

الف : رودکی کے عہد میں حساب جمل سے مادہ تاریخ نکالنے کا طریقہ نامعلوم تھا۔

ب : رودکی کے عہد میں "گرہ ماندن کار" یا "گرہ ماندن گریہ در گلو" ایسے محاورے موجود نہیں تھے۔

ج : غوریوں کے عہد میں محمد کی ترکیب سے ناموں کا رواج نہیں تھا مثلاً محمد اکبر، محمد علی وغیرہ۔ بابر کے عہد سے اس قسم کے نام رکھنے کا رواج ہوا۔

علامہ شیرانی کے تبصرے میں مندرجہ ذیل بیانات سے متعلق مزید توضیحات کی ضرورت ہے۔ یہ تبصرہ پہلے مجلہ سہ ماہی "اردو" میں شائع ہوا تھا۔ اب دوبارہ مقالات شیرانی مطبوعہ مجلس ترقی ادب جلد ششم میں شائع ہو چکا ہے۔ ذیل میں اسی جلد کے صفحات کی طرف اشارہ ہے۔

ص ۱۱۷ — ۱۔ کشف المحجوب کی تاریخ تالیف اس اشاعت میں دوبارہ ۴۳۱ھ غلط چھپ گئی ہے۔ حالانکہ مجلہ اردو، جولائی ۱۹۴۳ میں اس کی اصلاح کر دی گئی تھی۔ اسے ۴۳۱ پڑھنا چاہیے۔

۲۔ شیرانی صاحب نے لکھا ہے۔" مخدوم کی وفات بالصح اقوال ۴۶۵ھ ہے۔ عبدالحی حبیبی نے اورینٹل کالج میگزین شمارہ فروری ۱۹۶۰ میں تاریخ وفات سے متعلق مزید تحقیق کر کے بتایا ہے کہ کشف المحجوب میں ابوالقاسم قشیری (م۔ ۴۶۵)، ابوالحسن سالبہ (م ۔ ۴۷۱)، ابوعلی فارمدی (م ۔ ۴۷۷) اور شیخ عبداللہ ہروی (م۔ ۴۸۱) کا ذکر صیغۂ ماضی میں موجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کتاب ۴۸۱ھ تک مکمل ہوتی رہی اور علی بن عثمان ہجویری ۴۸۱ھ تک زندہ رہے۔ لیکن اس تحقیق کے باوجود علامہ شیرانی نے ایک اور بیان درج کیا ہے اور وہ یہ کہ "سلطان ابراہیم غزنوی ۴۷۲ میں جب وارد لاہور ہوتا ہے تو مقبرے کی تعمیر کا حکم دیتا ہے۔" شیرانی صاحب نے اس خبر کا ماخذ درج نہیں کیا۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر تاریخ وفات ۴۷۲ھ سے پہلے صحیح ماننی پڑے گی۔

ص ۱۴۴۔ ۱۴۵ — شیرانی مرحوم لکھتے ہیں : "خسرو گرفتار ہوتے ہیں اور دو سال بلخ میں گزارتے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے۔ یہ مدت ہمیں ۶۸۶ھ تک پہنچا دیتی ہے جو معزالدین کیقباد کی تخت نشینی کا سال ہے۔" مقالات شیرانی کے مرتب نے حاشیے میں وحید مرزا اور پروفیسر حبیب کے بیانات کی تائید سے لکھا ہے کہ "خسرو قید ہو کر بلخ نہیں گئے بلکہ چند دن کے بعد رہا ہو کر ملتان واپس آ کر دہلی روانہ ہو گئے۔" خسرو نے خود اپنی مثنوی دول رانی خضر خان میں (مطبوعہ علی گڑھ، ص ۳۶ پر) اپنی گرفتاری اور رہائی کے متعلق لکھا ہے کہ مجھے گرفتار کرنے والا سپاہی مجھے گھوڑے کے ساتھ باندھ کر گھسیٹتے ہوئے پانی کے کنارے پہنچا۔ سپاہی اور گھوڑے نے پیاس میں

شدت کی وجہ سے جی بھر کر پانی پیا۔ میں نے پانی سے صرف ہونٹ تر کیے اور چھالوں کو دھویا۔ وہ دونوں وہیں مر گئے۔ اس طرح میں جان بچا کر ملتان واپس آگیا۔ اس بیان سے یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے کہ خسرو دو سال تک بلخ میں قیدی نہیں رہے۔

ص ۱۴۴ ــــ " خان شہید یوم جمعہ سلخ ذیقعدہ سنہ ۶۸۳ کو غروب آفتاب کے وقت شہادت پاتا ہے " ذیقعدہ کے بجائے ذی حجہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس بیان کی تائید میں جو شعر لکھا گیا ہے اس میں ذی حجہ درج ہے۔

علامہ شیرانی تنقید کے دوران میں طنز و تعریض سے بھی کام لیتے ہیں اور مخالف کو کچو کے بھی دیتے ہیں۔ کبھی کبھی مقابل کی تضحیک کا پہلو بھی نکلتا ہے۔ اس تبصرے میں انھوں نے فاحش غلطیوں کی نشاندہی کرتے کرتے "شمس العلما" اور "پروفیسر" کو طنزاً بھی استعمال کیا ہے۔ مندرجہ ذیل جملوں سے کتاب کے مؤلف کی تنقیص کا پہلو نکلتا ہے۔

ص ۱۳۸۔ گھوڑے کو گاڑی کے آگے رکھنا اگر صحیح طریقہ ہے تو اس جملے میں شمس العلما نے گاڑی گھوڑے سے آگے کھڑی کر دی ہے۔

ص ۱۵۲۔ باقی امور شمس العلما کے سرسبز تخیل کی مخلوق معلوم ہوتے ہیں۔

ص ۷۵۔ معلوم نہیں اس عہد کے مورخین ہمیں کیسے کیسے سرابوں کے پیچھے دوڑائیں گے۔

ص ۱۱۹۔ یہ بیان وہی شخص دے سکتا ہے جو تاریخ سے ناواقف ہو۔

شمس العلما پروفیسر محمد عبدالغنی نے اس تبصرے کا جواب لکھا تھا۔ اس کا جواب الجواب پروفیسر محمد ابراہیم ڈار نے اورینٹل کالج میگزین میں شائع کیا جو مقالات حافظ محمود شیرانی جلد ششم میں بطور ضمیمہ شامل کر لیا گیا ہے۔ شمس العلما کے جواب سے متعلق پروفیسر ڈار کا تجزیہ حسب ذیل ہے۔

"شمس العلما عام طور پر سہو نظر یا لغزش قلم کہہ کر ان کی (علامہ شیرانی کے اعتراضات) کی اہمیت کو کم کرنا چاہتے ہیں۔ چالیس کے قریب ایسی غلطیاں ہیں جن کو انھوں نے اپنے جواب میں تسلیم کیا ہے۔ تیس کے قریب ایسی غلطیاں ہیں جن کی طرف انھوں نے مختلف تاویلوں سے درست ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ شیرانی صاحب کی طرف غلط بیانات منسوب کیے گئے ہیں۔ ان کے صاف و صریح بیانات میں

افسوس ناک تحریف کی گئی ہے۔ (صفحہ ۲۶۷)

ڈار صاحب نے شمس العلما کے جوابات کو شیرانی مرحوم کے تبصرے کی روشنی میں غلط ثابت کیا ہے۔ اسی طرح شمس العلما دوبارہ علمی تحقیق میں رسوا ہو گئے ہیں۔

مسلمانوں کے عقائد و افکار

(مقالات الاسلامیین)

علامہ ابوالحسن اشعری

ترجمہ

مولانا محمد حنیف ندوی

علامہ ابوالحسن اشعری چوتھی صدی کی وہ جلیل القدر شخصیت ہیں جنھوں نے مسلسل چالیس برس تک اعتزال و جہمیت کی فتنہ سامانیوں کا شکار رہنے کے باوجود اپنے لیے فکر و تعمق اور اجتہاد و کلام کا ایک علیحدہ اور منفرد دبستان سجایا۔

"مقالات الاسلامیین" ان کا وہ علمی شاہکار ہے جسے افکار و نظریات کا انسائیکلوپیڈیا کہنا چاہیے۔ اس میں علامہ نے چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ان تمام عقائد اور افکار کو بغیر کسی تعصب کے بیان کر دیا ہے جو صدیوں ہمارے ہاں کے فکری و کلامی مناظروں کا محور بنے رہے۔ اس کے مطالعہ سے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ مسلمانوں نے نفسیات، اخلاق اور مادہ و روح کے بارے میں کن کن علمی جواہر پاروں کی تخلیق کی ہے، وہاں یہ حقیقت نکھر کر سامنے آئے گی کہ ماضی میں فکر و نظر کی کجی نے کن کن گمراہیوں کو جنم دیا ہے اور ان گمراہیوں کے مقابلے میں اسلام نے کن معجزانہ انداز سے اپنے وجود کو قائم اور برقرار رکھا ہے۔

حصہ اوّل: صفحات ۳۸۰ قیمت ۲۰ روپے ـــ حصہ دوم: صفحات ۴۴۲ قیمت ۲۰ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

عمیرہ شاہ

برعظیم پاک و ہند میں سامانِ تحریر کی تیاری البیرونی کے مشاہدات کی روشنی میں

تہذیب انسانی کے آغاز ہی میں اس بات کی ضرورت محسوس کر لی گئی تھی کہ افکار و خیالات کو آئندہ نسلوں تک محفوظ کرنے کے لیے سامانِ تحریر کا ہونا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لیے ابتدا میں انسان نے جن چیزوں کو تحریر کے لیے استعمال کیا وہ پتھر، اینٹ، دھات اور مٹی کے برتن تھے، جن پر حروف، تصاویر، تحریر یا ہندسوں کو کندہ اور ثبت کیا جاتا تھا۔ وقت کے ساتھ ساتھ اس میں ترمیم اور اضافہ ہوتا رہا۔ بعد میں تحریر کے لیے نرم سامان، مصری قرطاس، چمڑا، چوبی تختیاں، بھوج پتر، ریشمی سوتی کپڑا، چرمی کاغذ اور کاغذ استعمال کیا جانے لگا۔ سخت سامان پر تحریر کو کندہ اور ثبت کرنے کے لیے تیز اور نوکیلے اوزار استعمال کیے جاتے تھے جبکہ نرم سامان پر چاک اور قلم کے ساتھ لکھا جاتا تھا۔ یہ سامان برعظیم پاک و ہند میں بھی تحریر کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ البیرونی (۹۷۳ — ۱۰۴۸) گیارھویں صدی عیسوی میں محمود غزنوی کے ہمراہ آیا اور یہاں کے حالات میں اپنی مشہور تصنیف "کتاب الہند" لکھی جو آج بھی برعظیم پاک و ہند کے قدیم تمدن اور علوم کی بحث میں مستند مانی جاتی ہے۔ البیرونی نے "کتاب الہند" میں برعظیم میں مروج سامان تحریر کا ذکر کیا ہے۔

برعظیم کے ویدی دور میں علم زبانی تدریس سے پھیلا۔ اس دور میں لکھنا پڑھنا کوئی نہ جانتا تھا۔ تحریر کی دریافت کے بعد علم کی زبانی اشاعت کی جگہ رفتہ رفتہ تحریری دستاویزات نے لے لی اور پھر انہی کا رواج ہو گیا۔

قدیم تاریخ کا ماخذ وہ کتبات ہیں جو پتھر یا دھات پر کندہ ملے ہیں۔ ونسنٹ سمتھ لکھتا ہے۔

"قدیم ہندوستان کے وہ کتبات جو بالعموم پتھر یا دھات پر کندہ ملے ہیں، بادشاہوں یا حکام کی سرکاری تحریریں اور یا مختلف وجوہ سے لوگوں نے خانگی طور پر انھیں کندہ کرا دیا ہے۔ سنگی کتبے زیادہ تر کسی عمارت کی تعمیر یا کسی بت کے نصب کیے

جانے کی اور یا کسی خاص واقعے کی یادگار میں کندہ کیے گئے ہیں، اور اس دوسری قسم کی یادگاروں میں کسی سیاح کے مختصر نام سے لے کر سنسکرت کے طویل قصائد تک، مختلف تحریریں کندہ کی ہوئی ملی ہیں۔ یہ قصیدے جن میں فتح مند بادشاہوں کی فتوحات کا بیان کیا گیا ہے "پرستی" کہلاتے ہیں۔

دھات کے کتبوں میں زیادہ تر وہ شاہی اسناد ہیں جو عطائے جاگیر کی تصدیق میں تانبے پر کھدوادی گئی تھیں۔ ان میں سے بعض (خاص کر دکن میں) بہت طویل ہیں۔[۱]

البیرونی نے مندرجہ ذیل سامان تحریر کا ذکر کیا ہے

چوبی تختیاں

برعظیم میں تقریباً ۵۰۰ ق۔م تحریر کے لیے جو چوبی تختی استعمال کی جاتی تھی پھیلاکا (PHALAKA)[۲] کہلاتی تھی۔ اس پر چاک سے لکھا جاتا تھا۔ یہ طریقہ تعلیمی مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ ساتویں صدی عیسوی کے آغاز سے لفظ PATI (پٹی) سنسکرت ادب میں رائج ہوگیا جس کے معنی تختی کے ہیں۔ البیرونی تحریر کرتا ہے:

"لڑکوں کے لیے مکتب کی تختیوں کو سیاہ رنگواتے ہیں اور اس کے عرض میں نہیں لکھتے بلکہ طول میں سفیدی سے بائیں طرف سے دائیں طرف لکھتے ہیں"[۳]

ہندو ریاضی میں PATI[۴] کی اصطلاح تختی کے لیے مستعمل ہے۔ کاغذ چونکہ کمیاب تھا، اس لیے بالعموم چوبی

---

[۱] V. A. SMITH. THE EARLY HISTORY OF INDIA (OXFORD: OXFORD UNIVERSITY, 1904) 13

[۲] JOHANN GEORG BUHLER. INDIAN PALEOGRAPHY TR. BY JOHN FAITHFULLY FLEET (PUBLISHED AS AN APPENDIX TO THE INDIAN ANTIQUARY, XXXIII, 1904) 93.

[۳] البیرونی۔ کتاب الہند، ۱۸۔ مترجمہ سید اصغر علی (دہلی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۱ء)، ۲۲۳

[۴] B. B. DATTA. HISTORY OF HINDU MATHEMATICS V. I. (LAHORE: MOTILAL BANARSI DAS, 1935) 124.

تختی استعمال کی جاتی تھی۔

بھوج پتر

درخت کی اندرونی چھال تحریر کے لیے مقبول عام تھی، خصوصاً شمال مغربی ہند میں۔ اس پر نرسل کے قلم اور ایک خاص قسم کی سیاہی سے لکھا جاتا تھا۔ یہ درخت ہمالیائی خطے میں بکثرت پایا جاتا تھا،[۵۵] جہاں سے یہ برعظیم کے دوسرے حصوں میں پھیلا، سنسکرت کی ابتدائی کتابوں میں یہ چھال ہاتھی کی کھال کی طرح داغدار بیان کی گئی ہے۔

البیرونی "کتاب الہند" میں اس کی تیاری کا طریقہ مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے:

"وسطا اور شمال ہند میں درخت" توز" کی چھال استعمال کرتے ہیں، جس کی ایک قسم سے کمانوں کی غلاف بنائی جاتی ہے، اس کو" بھوج" کہتے ہیں۔ یہ ایک ہاتھ لانبی اور پھیلی ہوئی انگلیوں کے برابر یا اس سے کم چوڑی ہوتی ہے۔ اس کو کسی طریقے سے مثلاً تیل لگا کر اور صیقل کر کے سخت اور چکنا کر لیتے ہیں اور اس پر لکھتے ہیں۔"[۵۶]

مندرجہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ البیرونی بذات خود اس علاقے سے بخوبی واقف تھا جہاں یہ درخت بکثرت اُگتا ہے۔ البیرونی ایسی چھالوں سے کتاب کی تیاری اس انداز میں بیان کرتا ہے۔

"یہ چھالیں متفرق ہوتی ہیں اور ان کی ترتیب ہندسوں سے معلوم ہوتی ہے۔ پوری کتاب کپڑے کے ایک ٹکڑے میں لپٹی ہوئی دو تختیوں کے درمیان جو کتاب کے برابر ہوتی ہیں، بندھی رہتی ہے۔ ان کتابوں کا نام پوتی (پوتھی) ہے۔ ان کے رسالے اور دوسرے اسباب بھی" توز" میں سما جاتے ہیں۔ (یعنی توز ہی پر لکھے جاتے ہیں)۔"[۵۷]

تال پتر یا کھجور کے پتے

مخطوطات کے لیے کھجور کے پتے بکثرت استعمال کیے جاتے ہیں، بالخصوص جنوبی ہند میں۔ تحریر کے لیے کھجور کے پتوں کے استعمال کے متعلق البیرونی بیان کرتا ہے:

جنوبی ہندوستان میں کھجور اور ناریل کی قسم کا ایک پھلدار درخت ہوتا ہے جس کا پھل کھایا جاتا ہے۔ اس کا پتا ایک

---

۵۵ BUHLER. p. 92.

۵۶ البیرونی، ص ۲۲۴ - ۲۲۵

۵۷ ایضاً، ص ۲۲۵

ہاتھ لانبا اور بقدر تین باہم دگر ملی ہوئی انگلیوں کے چوڑا ہوتا ہے۔ اس کو تاری (تاڑ) کہتے ہیں اور اس پر لکھتے ہیں۔[۵۸]

مخطوطات کی تحریر کے لیے کھجور کے پتوں کو پہلے سکھایا جاتا، پانی میں ایک خاص وقت تک بھگویا یا ابالا جاتا اور پھر دوبارہ سکھایا جاتا تھا۔ اس کے بعد پتوں کو سیپ یا پتھر کے کسی ہموار ٹکڑے سے پالش کیا جاتا اور آخر کار مطلوبہ سائز کے ٹکڑوں میں کاٹ لیا جاتا تھا۔[۵۹] ڈیویڈس اس کا طریقہ ذیل کے الفاظ میں بیان کرتا ہے :

" بابل میں جس چیز پر ان علاماتِ تحریر کا پتا چلایا گیا وہ مٹی تھی، ہندوستان میں ان کی نشان دہی ایک آہنی کیل میں پتوں یا چھال کے ٹکڑوں بالخصوص صنوبر یا بید کی چھال پر کی گئی۔ سیاہی استعمال نہیں کی جاتی تھی، چنانچہ اس قسم کی کمزور چیزوں پر گھسیٹ تحریروں کا پڑھنا نہ صرف مشکل تھا بلکہ پتے اور چھال آسانی سے ٹوٹ پھوٹ جاتے تھے یا تباہ ہو جاتے تھے۔ بہت عرصہ بعد چھال کے بڑے بڑے ٹکڑے یا تاڑ کے پتے تیار کرنے کا ایسا طریقہ ایجاد کیا گیا کہ وہ تڑ مڑ کر خراب نہ ہو سکیں اور کافی مدت بعد ایک سیاہی بنائی گئی جس کے استعمال کی ترکیب یہ تھی کہ پہلے ان تاڑ کے پتوں پر حروف کسی قدر کھرچ کر بنا دیے جاتے تھے اور پھر پتوں پر سیاہی پھیری جاتی تھی جو حرفوں میں خوب بیٹھ جاتی تھی اور اس طرح تحریریں آسانی سے پڑھی جا سکتی تھیں۔"[۶۰]

کم لمبائی کے پتوں کے درمیان میں ایک سوراخ کیا جاتا تھا جب کہ طویل پتوں کے دونوں سروں میں سوراخ کیے جاتے تھے۔ اس ضمن میں البیرونی رقم طراز ہے :

" پتوں کی یہ کتاب ایک دھاگے سے اس طرح بندھی ہوتی ہے کہ دھاگا پتوں کے بیچ کے سوراخوں میں گزرتا ہوا ہر پتے میں سما جاتا اور کتاب کو یکجا رکھتا ہے۔

[برعظیم کے لوگ] کتاب کا نام آخر میں غلطی پر لکھتے ہیں، ابتدائے کتاب میں نہیں لکھتے۔"[۶۱]

چمڑا

جب ابتدائی اور وسطی زمانوں میں مغربی ایشیا اور یورپ میں چرمی کاغذ سامان تحریر کے لیے بالعموم استعمال ہوتا

---

۵۸ البیرونی، ص ۲۲۴

۵۹ BUHLER. p 94

۶۰ T. W. RHYS DAVIDS. BUDDHIST INDIA. (LONDON: T. FISHER 1903) 117-118.

۶۱ البیرونی، ص ۲۲۴-۲۲۳

تھا، برعظیم میں اس کا استعمال بہت کم تھا۔ اُلوس[۱۱۲] کے مطابق کچھ بعد کتابوں میں کھال کا ذکر سامانِ تحریر کی حیثیت سے ہوا ہے۔ اس ضمن میں البیرونی تحریر کرتا ہے :

"ہندوستانیوں کی عادت چمڑے پر لکھنے کی نہیں ہے جیسا قدیم زمانے کے یونانیوں کی تھی۔"[۱۱۳]

کپڑا

برعظیم کے ازمنۂ قدیم میں سوتی کپڑا بھی سامان تحریر کی حیثیت سے استعمال ہوتا تھا۔ البیرونی نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اسے راجگان کابل کے ایک نسب نامے کے متعلق بتایا گیا جو نگر کوٹ کے قلعے میں موجود ہے اور وہ دیبا (ایک قسم کا ریشمی کپڑا) پر لکھا ہوا ہے۔[۱۱۴]

نیرکوس نے جو سکندر اعظم کے بحری بیڑے کا امیر البحر تھا، پہلے پہل اس بات کا ذکر کیا کہ برعظیم کے لوگ تحریر کے لیے سوتی کپڑا استعمال کرتے تھے۔[۱۱۵] کپڑے پر گندم یا چاول کے گودے کی پتلی تہہ بچھا کر اسے ملائم کیا جاتا اور اس کے تمام مسام بند کر دیے جاتے۔ پھر اسے پتھر سے پالش کیا جاتا اور اس کے بعد اسے خشک کیا جاتا اور سیاہ روشنائی سے اس پر حروف تحریر کیے جاتے۔

کاغذ

کاغذ، بحیثیت سامان تحریر کے، گیارھویں صدی سے قبل برعظیم میں بمشکل جانا جاتا تھا، کیونکہ کاغذ کے لیے کوئی سنسکرت لفظ میسر نہیں۔ یہ بالعموم خیال کیا جاتا ہے کہ چینیوں نے پہلی بار پہلی صدی عیسوی میں کاغذ ایجاد کیا اور بعد ازاں اس کا استعمال دوسرے ممالک تک تیزی سے پھیل گیا۔ اس کے بارے میں "کتاب الہند" میں یہ معلومات ملتی ہیں۔

---

۱۱۲ BUHLER, p 95.

۱۱۳ البیرونی، ص ۲۲۳

۱۱۴ البیرونی، کتاب الہند، ج ۲ مترجمہ سید اصغر علی (دہلی، انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۲) - ۱۴۱-۱۴۲

۱۱۵ A.C. BURNELL. ELEMENTS OF SOUTH-INDIAN PALEOGRAPHY (VARANASI: INDOLOGICAL BOOK HOUSE 1968) 87

" کاغذ چین والوں کی ایجاد ہے۔ پہلے ایک چینی قیدی نے سمرقند میں کاغذ بنایا۔ پھر وہاں سے دوسرے شہروں میں بنایا جانے لگا اور ایک بڑی مشکل آسان ہو گئی۔"[۱۷]

---

۱۷ البیرونی، ج ۱، ص ۲۲۴

(بقیہ ایک حدیث)

اسلامی تہذیب نکھرتی اور مسلمانوں کی صحیح ثقافت کا پتا چلتا ہے۔

جو لوگ ان اوصاف سے متصف ہیں، وہ یقیناً خوش خلق ہیں اور دنیا و آخرت میں قدر و منزلت کے حامل ہیں۔ حدیث میں انہی لوگوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ تم میں بہترین شخص وہ ہے، جو اخلاق کے اعتبار سے بہترین ہے۔

مولانا شہاب الدین ندوی

اسلامی تہذیب اور تمدن کو کیونکر ہم آہنگ کیا جا سکتا ہے؟

آخری قسط

علامہ اسد مسلمانوں کی موجودہ پس ماندگی پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں: یہ بڑی بدنصیبی کی بات ہے کہ جہاں تک سائنسی تحقیق کا تعلق ہے ہماری مدت العمر کی غفلت اور لاپروائی نے ہمیں بالکل یورپ کے پیش کیے ہوئے علوم کا دست نگر بنا دیا ہے۔ اگر ہم اسلام کے اصول پر ہمیشہ قائم رہے ہوتے جو ہر مسلمان پر علم حاصل کرنے اور تحقیق کرنے کا فریضہ عائد کرتا ہے تو آج ہمیں جدید علوم کے لیے یورپ کی طرف دیکھنے کی ضرورت نہ ہوتی، جیسے کسی صحرا میں کوئی پیاسا افق کی طرف سراب کو دیکھتا ہے۔ لیکن چونکہ مسلمانوں نے مدتوں تک خود اپنے امکانات سے غفلت برتی اس لیے وہ جہالت اور مادی افلاس میں مبتلا ہو گئے، اور یورپ نے آگے کی طرف لمبا قدم بڑھا دیا۔ اس خلیج کو پر ہونے میں مدتیں لگ جائیں گی۔ اس وقت قدرتاً ہمیں جدید علوم کو یورپ کے تعلیمی وسیلے سے حاصل کرنا ہوگا۔ لیکن اس کا مطلب اتنا ہی ہے کہ ہمیں صرف سائنسی مواد اور طریقے لینا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں۔[1]

پھر وہ اسلام کی تہذیبی برتری کا اعتراف کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "ہمیں پختہ یقین ہے اور مغرب کے حالیہ واقعات سے اس کی توثیق ہوتی ہے کہ اسلامی اخلاقیات، اس کا سماجی اور شخصی اخلاق کا تصور، اس کا انصاف اور اس کی حریت پسندی اس کے مقابلے کے یورپی تہذیب کے تصورات سے بہت زیادہ

---

[1] کتاب مذکور کا اردو ترجمہ "اسلام دوراہے پر" از رحم علی الہاشمی، ص ۶۵

ارفع اور بہت زیادہ مکمل ہیں۔ اسلام نے نسلی امتیاز کو ختم کر دیا اور انسانی مساوات و مواخات کا راستہ صاف کر دیا لیکن یورپی تہذیب اب تک نسلی اور قومی عداوتوں کے تنگ دائرے کے باہر نظر ڈالنے سے قاصر ہے۔ اسلام نے کبھی اپنے سماج میں طبقاتی امتیازات اور طبقاتی جنگ کو روا نہیں رکھا۔ لیکن یورپ کی ساری تاریخ یونان اور روم کے زمانے سے لے کر آج تک طبقاتی کشمکش اور سماجی نفرت سے بھری پڑی ہے"[۵۲]

آگے وہ موجودہ دور میں اسلامی نظامِ حیات کے احیا کے بارے میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے تحریر کرتے ہیں:

کہ ہمیں غیروں کی تہذیب سے کچھ مستعار لینے یا ان میں جذب ہونے کے بجائے نہایت درجہ خود اعتمادی کے ساتھ دیگر تہذیبوں (یا تمدنوں) کے بہتر اور اچھے اثرات کو اپنی تہذیب کے سانچے میں ڈھال لینا چاہیے، اس طور پر کہ ہمارا اپنے ماضی سے رشتہ ٹوٹنے نہ پائے۔

"اسلام کے احیا کا مقصد حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں کو تمام اصلاحی تدابیر سے پہلے خود اپنے مذہب کے بارے میں معذرت خواہانہ رویہ قطعاً ترک کر دینا چاہیے۔ مسلمان کو اپنا سر بلند کر کے رہنا چاہیے۔ اور اُسے یہ سمجھنا چاہیے کہ وہ دنیا میں سب سے الگ اور ممتاز ہے ... اپنی تہذیب کو مٹائے بغیر یہ ممکن ہے کہ ہم ہمیشہ کسی اجنبی تہذیب سے آنے والے جدید مثبت اثرات کو قبول کریں۔ اس قسم کی بہترین مثال یورپ کی نشأۃ ثانیہ ہے۔ اس میں ہم نے دیکھ لیا کہ کس مستعدی کے ساتھ علوم اور حصولِ علم کے طریقوں میں عرب کا اثر قبول کر لیا گیا۔ لیکن اس نے کبھی عرب تہذیب کی اسپرٹ اور ظاہری شکل و صورت کی نقل نہیں کی اور نہ ہی اپنی ذہنی اور جمالیاتی آزادی کو قربان کیا۔ اس نے عرب کے اثرات کو خود ہی اپنی زمین پر کھاد کے طور پر استعمال کیا، اسی طرح جیسے عربوں نے اپنے وقت میں یونانی اثرات سے کام لیا تھا۔ دونوں صورتوں میں ایک خود ان کی ملکی تہذیب کی طاقت ور اور نئی تشکیل ظہور میں آئی جو خود اعتمادی اور افتخار سے معمور تھی۔ کوئی تہذیب جو اس افتخار کو ترک کر دے اور اپنے ماضی سے رشتہ توڑ لے نہ فروغ پا سکتی ہے اور نہ ہی زندہ رہ سکتی ہے"[۵۳]

کتاب کے خاتمے میں وہ تحریر کرتے ہیں:

---

۵۲ ایضاً، ص ۷۵

۵۳ ایضاً، ص ۷۳، ۷۴

"تاریخ ہمیں بتاتی ہے کہ انسانی تمدن اور تہذیبیں (جانداروں کی طرح) نامیاتی اجسام ہیں، جو پیدا ہوتی ہیں، جوان ہوتی ہیں اور بوڑھی ہوجاتی ہیں۔ تو کیا اسلام کی بھی یہی صورت ہے؟ پہلی سرسری نظر میں تو ایسا ہی معلوم ہوگا۔ مگر اسلام محض دیگر تہذیبوں کی طرح ایک تہذیب نہیں ہے۔ بلکہ ایک خدائے برتر و اعلیٰ کا دیا ہوا قانون ہے، جس کی پابندی نوعِ انسان کو ہر جگہ اور ہر زمانے میں لازم ہے۔"[۴۹]

اسلامی تمدن کے عناصر

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی اسلامی تمدن یا اس کی تہذیبی خصوصیات پر روشنی ڈالتے ہوئے نیز انسان کی عقلیت و نفسیت اور اس کے اخلاق و اجتماع پر پڑنے والے اسلامی تمدن کے انقلاب انگیز اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"سب سے پہلے وہ اس عالم کے متعلق یہ تسلیم کرتا ہے کہ وہ نہ کوئی بے بادشاہ کی سلطنت ہے، نہ چند بادشاہوں کی مشترک سلطنت ہے۔ بلکہ اس کا ایک ہی مالک ہے جو اس کا خالق و صانع بھی ہے اور اس کا منتظم و حاکم بھی۔ خلقت بھی اس کی ہے، ملک بھی اس کی ہے، ملک بھی اس کا ہے اور حکم بھی اسی کا۔ (اَلَا لَہُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ) اس عالم میں جو کچھ ہوتا ہے اسی کی قدرت سے ہوتا ہے۔ حقیقی علت اس کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے۔ یہ ساری کائنات تکوینی طور پر (جس کا تعلق عالم کے نظم و نسق سے ہے) اس کے سامنے سرافگندہ اور اس کے احکام کی مطیع ہے۔ (وَلَہٗ اَسْلَمَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ) پس وہ مخلوقات جو صاحب ارادہ و اختیار ہیں، ان کو بھی اس کے سامنے سر جھکا دینا چاہیے۔ (اَلَا لِلّٰہِ الدِّیْنُ الْخَالِصُ)۔

"اس کا سب سے پہلا ذہنی اثر یہ پڑتا ہے کہ سارے عالم میں ایک مرکزیت و تنظیم (بظاہر) منتشر اجزائے عالم میں ایک ربط اور قانون میں ایک وحدت نظر آنے لگی ہے، اور انسان زندگی کی مکمل توجیہ کر سکتا ہے، اور اس کا فکر اور رویہ اس کائنات کے بارے میں حکمت و بصیرت پر مبنی ہوتا ہے۔

"اخلاق و عمل پر اس کا اثر اس سے زیادہ اہم اور انقلاب انگیز ہے۔ اس کے دل و دماغ سے اپنی خود مختاری

---

[۴۹] ایضاً، ص ۱۰۳-۱۰۴ (ملخص)

اور اللہ کی اس سلطنت میں حکومت خود اختیاری کا جذبہ اور خیال (جو شر و فساد، نزاع و تصادم کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے) نکل جاتا ہے۔ وہ اس زمین کے باشندوں کو، دولت کے خزانوں کو اور خود اپنی طاقتوں اور اپنے جسم و اعضا کو اپنی ملک نہیں سمجھتا ہے۔ بلکہ خدا کی امانت سمجھتا ہے اور اس کی اجازت اور اس کے قانون کے خلاف ان کے استعمال اور ان میں تصرف کرنے سے ڈرتا ہے۔ وہ اپنے سے ایک بلند و بالا طاقت کے مقابلے میں اپنے کو محکوم اور ایک بڑی عدالت کے سامنے اپنے کو جواب دہ سمجھتا ہے۔"[۵۵]

"عقلی تمدن و فلسفے کے دور میں اکثر قوم اور سوسائٹی پر سوفسطائیت طاری ہو جاتی ہے۔ حقائق اشیا کا اور اخلاق و صفات کے باہمی فرق کا انکار کیا جانے لگتا ہے۔ اخلاق و صفات، حسن و قبح محض اعتباری اور نسبتی شے سمجھی جانے لگتی ہے، جو زبان و مکان کے اختلاف سے بدلتی رہتی ہے۔ یہ ذہنی کیفیت سخت اخلاقی انحلال اور اجتماعی اختلال پیدا کر دیتی ہے، اور جب کسی قوم کی زندگی میں یہ دور آجاتا ہے تو پھر اس کو تباہی سے کوئی چیز نہیں بچا سکتی۔

"یونان قدیم میں اس کی قومی بربادی کے وقت یہی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔ ایران قدیم میں اس نے اباحیت (ہر چیز کو جائز سمجھنا) کا رنگ اختیار کر لیا تھا اور پورا نظام تمدن و معاشرت زیر و زبر کر دیا۔ روم کے مؤرخین اسی کا شکوہ کرتے ہیں، اور آج یورپ میں بعینہٖ یہی کیفیت موجود ہے اور وہاں کے منکرین اور اصلاح پسند اشخاص عرصے سے خطرہ محسوس کر رہے تھے۔ مگر اس کا علاج کسی کے پاس نہیں تھا۔ اس کی روک تھام صرف نبوت کی تعلیمات اور محفوظ مذاہب کر سکتے ہیں، جو اخلاق کا فیصلہ اور حسن و قبح کا معیار عقل یا تجربے پر نہیں چھوڑتے بلکہ ان کو خود طے کر دیتے ہیں اور ان کی نگرانی کرتے رہتے ہیں۔"[۵۶]

خیر امت کا سب سے بڑا وصف اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ

یہ ہیں اس مسئلے کے کچھ مظاہر اور اس کی جھلکیاں اور یہ ہے اس کے نشیب و فراز کا ایک جائزہ۔ ملت اسلامیہ کی تشکیلِ نو اور تعمیرِ جدید اس وقت زندگی اور موت کا مسئلہ بنا ہوا ہے، اور اس سے بھی زیادہ اہم تر

---

۵۵ مذہب و تمدن، ص ۹۲-۹۴ — مجلس تحقیقات و نشریات اسلام، لکھنؤ، ۱۹۸۰ء

۵۶ ایضاً، ص ۱۰۹

اصلاحِ عالم کا مسئلہ ہے۔ لہٰذا اب ہم کو "کرو یا مرو"[ہ] کے مطابق یا تو کچھ کرکے دکھانا ہے یا پھر کسی دوسری قوم کے لیے راستہ خالی کر دینا ہے (وَاِنْ تَتَوَلَّوْا یَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ) گویا ہم میدانِ خلافت سے فرار ہونا چاہتے ہیں۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہم اس کے لیے ہرگز تیار نہیں ہوں گے، اور ہمارا یہ منصب نہیں ہے کہ ہم اس قدر سہل انگاری سے کام لیتے ہوئے دین کے تقاضوں کو پس پشت ڈال دیں اور اس کے فرائض کی ادائیگی سے غافل ہو جائیں۔ یہ گویا ہماری ملی موت کے مترادف تو ہوگا ہی مگر خدا کے نزدیک بھی ہمارا یہ فعل ناقابلِ معافی جرم ہوگا۔ لہٰذا دین و عقل کا تقاضا ہے کہ ہم زندہ اور بہادر قوموں کی طرح اس میدان میں آگے بڑھیں۔ خلافتِ ارض کوئی کھیل تماشا نہیں ہے، اس میں بہت سے خطرات ہیں اور بہت سی ذمے داریاں ہیں۔ مگر یہ معاملہ ایسا ہے کہ اس سے ذرا بھی غفلت نہیں برتی جا سکتی۔ اقوامِ عالم میں اس وقت امتِ مسلمہ ہی وہ واحد ملت ہے جو خلافتِ ارض کی حامل ہے۔ لہٰذا وہی موجودہ گھٹا ٹوپ تاریکیوں میں امید اور روشنی کی کرن دکھائی پڑتی ہے، اور اسی کی تشکیلِ نو اور تنظیمِ نو پر اقوامِ عالم کی صلاح و فلاح کا مدار ہے۔

وَلْتَكُنْ مِّنْكُمْ اُمَّةٌ يَّدْعُوْنَ اِلَى الْخَيْرِ وَيَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۭ وَاُولٰۗىِٕكَ ھُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۝ (آل عمران، ۱۰۴)

اور تم میں ایک ایسی جماعت (ضرور) ہونی چاہیے جو (لوگوں کو) خیر کی طرف بلائے اور (انھیں) معروف کا حکم کرے اور منکر سے روکے۔ اور یہی لوگ کامیاب ہوں گے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (آل عمران، ۱۱۰)

تم بہترین امت ہو جو تمام لوگوں کے لیے برپا کی گئی ہے۔ (تمہارا منصب یہ ہے کہ) تم انھیں معروف کا حکم کرتے رہو اور منکر سے روکتے رہو۔

ان دونوں آیتوں کا مفہوم الگ الگ ہے۔ پہلی آیت ملتِ اسلامیہ کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ دوسری آیت پوری نوعِ انسانی سے متعلق ہے۔ اس لحاظ سے پہلی آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ تم میں ایک ایسی جماعت ضرور ہونی

[ہ] ۱۶ھ ۵۴ ھ۵ انگریزی کی ایک ضرب المثل

چاہیے جو ہر قسم کے دینی و شرعی معاملات میں تمہاری رہنمائی کرے[۵۸] اور تمہارے تمام ملی و اجتماعی مسائل حل کرے۔ اس مخصوص جماعت کی حیثیت پوری ملت اسلامیہ کے درمیان ایک نگران اعلیٰ اور شاہد کی سی ہوگی جیساکہ " ولتکن منکم " کے الفاظ تقاضا کر رہے ہیں، اور اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے اور یہ اس کا عقلی و منطقی تقاضا ہے کہ ایسی جماعت کو دینی و دنیوی تمام مسائل پر عبور ہونا چاہیے تاکہ وہ ملت کی صحیح صحیح رہنمائی کر سکے۔ اس کی مزید تفصیل اگلے باب میں آئے گی۔

اور دوسری آیت کریمہ کا تعلق خصوصیت کے ساتھ نوع انسانی سے ہے جیساکہ اس کے الفاظ اور اس کے سیاق وسباق سے ظاہر ہو رہا ہے[۵۹]۔ اللہ تعالیٰ نے بہت پہلے ہی یہ فیصلہ کر دیا تھا کہ عالم انسانی کا " خیر " صرف دنیائے اسلام ہی سے وابستہ ہو سکتا ہے اور وہی اُمتِ خیر ہونے کی حیثیت سے نوع انسانی کی صلاح و فلاح کی ذمہ دار ہے کہ دعوت و تبلیغ کے صحیح اصولوں سے کام لے کر اور ہر ممکن طریقے اپنا کر یہ فریضہ بحسن و خوبی انجام دے، جیساکہ ایک دوسری جگہ مذکور ہے:

اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ ط (نحل: ۱۲۵)

اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت و دانائی اور اچھی نصیحت کے ذریعہ بلاؤ اور ان کے ساتھ بہترین

---

۵۸ ابن کثیر نے لکھا ہے کہ " خیر " سے مراد اتباع قرآن و سنت ہے۔ (تفسیر ابن کثیر، ۱/ ۳۹۰) اور مولانا مفتی محمد شفیع صاحب لکھتے ہیں کہ " خیر کی اس سے جامع اور مانع تعریف نہیں ہو سکتی۔ پورا دین شریعت اس میں آگیا " (تفسیر معارف القرآن، ۲/ ۱۴۰)

۵۹ حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک قرآن کریم کے ارشادات و خطابات خاص خاص احوال و کوائف کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہوتے بلکہ ان کا خطاب عام ہوتا ہے، سوائے چند مقامات کے۔ لہذا ان خطابات کو وسیع احوال و کوائف پر منطبق کرنا چاہیے۔ (مفہوم و ملخص)۔ شاہ صاحب کے خاص الفاظ یہ ہیں: " والاخری ان یعلم ان اکثر اسباب النزول لا مدخل لها فی فهم معانی الآیات، اللّٰهم الاشی قلیل من القصص (الفوز الکبیر، ص ۲۵، المکتبۃ السلفیہ، لاہور، ۱۳۷۱ھ)

طریقے سے مباحثہ کرو۔

یہ بات ذہن نشین رہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فریضے کی ادائیگی امت مسلمہ کی دائمی صفت ہوگی۔ یہ کوئی وقتی اور موقت فریضہ نہیں ہے۔ جیساکہ " یامرون " اور " ینھون " کے الفاظ ظاہر کر رہے ہیں۔ یہاں پر یہ نہیں کہا جا رہا ہے کہ تم یہ کام کرو۔ بلکہ یہ کہا جا رہا ہے کہ خیر امت ہونے کی صفت ہی یہ ہے کہ وہ یہ سب کام کرتی رہتی ہے۔ لہذا آج ہم پر جو بھی بلائیں اور مصیبتیں نازل ہوئی ہیں وہ اپنے اس وصف اور فریضے کو ترک کرنے کی بدولت ہیں۔

معروف کے لغوی معنی ہیں " جانا پہچانا " اور منکر کے لغوی معنی ہیں " غیر جانا پہچانا "۔ راغب اصفہانی لکھتے ہیں۔ " معروف ہر وہ فعل ہے جس کو عقل یا شرع بہتر سمجھیں اور منکر وہ ہے جس کو یہ دونوں برا جانیں "[۱]

مفسرین کی تصریح کے مطابق معروف میں وہ تمام احکام آجاتے ہیں جن کے کرنے کا اللہ نے حکم دیا رکھا ہے اور منکر میں وہ تمام " منہیات " داخل ہوجاتے ہیں جن سے بچنے کی تاکید کی گئی ہے۔ اس طرح معروف و منکر میں پورا دین اور پوری شریعت آجاتی ہے اور تمدنی و اجتماعی امور و معاملات بھی دین و شریعت سے الگ نہیں ہیں بلکہ انہی کے ضمیمے اور لاحقے ہیں جو دین و شریعت کے دائرے میں اور ان ہی کی حفاظت کی خاطر ہیں۔ اس طرح اسلام میں ہر چیز کے حدود و ضوابط واضح ہیں اور ہر چیز کا ایک مخصوص مقام ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ پورے دین اسلام کی روح معروف اور منکر میں سمیٹ دی گئی ہے اور سارا دین ان ہی دو امور کے گرد گھومتا نظر آرہا ہے۔ جس نے معروف و منکر کی صحیح حقیقت کو سمجھ لیا، اس نے گویا کہ دین الٰہی کے رمز کو پالیا۔ ہماری پوری زندگی کو ـــــ خواہ وہ انفرادی ہو یا اجتماعی ـــــ معروف کے مطابق ڈھلتے رہنا چاہیے اور اس میں خیر کا پہلو نمایاں ہونا چاہیے۔ اس میں دین و شریعت، تہذیب و ثقافت اور تمدن و اجتماع سب کچھ آجاتے ہیں، اور جو تمدن معروف کے دائرے سے ہٹ کر منکر کے حدود میں داخل ہوجائے تو وہ مضر اور نقصان دہ ہوگا اور اس کا رد کا جانا ضروری ہوگا۔ جصاص رازی فرماتے ہیں کہ

---

[۱] المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۳۱

دنیا میں جتنے بھی فتنے فسادات اور شرور و آفات پیدا ہوتے ہیں وہ سب منکر کے (ظہور کے) باعث ہوتے ہیں۔[۱۱]

موجودہ دور میں معروف و منکر کی صحیح ادائیگی ہی کے باعث اسلامی اور انسانی معاشروں کی اصلاح عمل میں آ سکتی ہے، اور اس سلسلے میں حکمت و دانش اور دعوت و تبلیغ کے تمام اصولوں کو کام میں لانا اور انسانی نفسیات کے مطابق ترغیب و ترہیب (رغبت اور خوف دلانے) کے تمام طریقوں کو آزمانا ضروری ہے۔ قرآن اور حدیث کے مطالعے سے یہ حقیقت ہم پر بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ انسانی نفسیات کے مطابق دین و شریعت میں ترغیب و ترہیب یا انذار و تبشیر کے دونوں طریقوں سے خوب کام لیا گیا ہے۔ لہٰذا ہمارے لیے بھی ضروری ہے کہ ہم دعوت و تبلیغ کی راہ میں ان اصولوں کو رہنما بنائیں۔

اس لحاظ سے دیکھا جائے تو "معروف" جو کہ اوامر دین کا مجموعہ ہے پورے کا پورا ترغیب ہے اور "منکر" جو کہ نواہی کے مجموعے کا نام ہے پورے کا پورا ترہیب ہے۔ اس طرح پورا دین و شریعت اور اس کا سارا تمدن و اجتماع ایک حیثیت سے معروف و منکر کے گرد گھوم رہا ہے تو دوسری حیثیت سے وہ ترغیب و ترہیب کے گرد گردش کر رہا ہے۔ انسان فطرتاً نفع کی طرف لپکتا اور نقصان سے بھاگنے کی کوشش کرتا ہے۔ لہٰذا پورا اسلام انسان کی اس بنیادی فطرت کے مطابق محض دو لفظوں کے درمیان گھوم رہا ہے۔ یہ فطرت و شریعت کی مکمل ہم آہنگی کی بھی دلیل ہے۔ نیز اس بات کی بھی ناقابل تردید شہادت کہ شریعت اسلامی کا مرتب و مُدوِّن اور قانون ساز اصلاً وہی ذاتِ گرامی ہے جس نے خود انسان کی تخلیق کی ہے، ورنہ قانونِ شریعت انسان کی فطرت کے مطابق ہرگز نہ ہوتا اور ہر دور میں اس کی قامت پر پورا نہ اُترتا۔

"حقوق العباد" کے سلسلے میں سوسائٹی کے افراد کے درمیان بعض اوقات جو زیادتیاں ہوتی ہیں، ان کی روک تھام کے لیے کبھی ترغیب سے اور کبھی ترہیب سے بھی کام لینا پڑتا ہے۔ یعنی کبھی سمجھا بجھا کر اور راضی کر کے اور کبھی ڈرا دھمکا کر۔ مگر کبھی کبھی امن قائم کرنے اور معاملے پر قابو پانے کے لیے قوت اور زور آزمائی کی بھی ضرورت پیش آ جاتی ہے۔ کیونکہ بعض جھگڑالو مزاج آدمی صلح صفائی کو آسانی سے تسلیم نہیں کرتے اور مرنے مارنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ یہی اصول بین الاقوامی حالات و معاملات میں بھی پیش آتا

---

[۱۱] احکام القرآن، ۲/۳۴

رہتا ہے۔ لہٰذا ملتِ اسلامیہ کے لیے ـــ جس کا فریضہ منکرات کی روک تھام ہے ـــ ضروری ہے کہ ایسے معاملات سے نپٹنے اور دنیا میں امن قائم کرنے کے لیے قوت و شوکت حاصل کرے۔

ایک دوسری حیثیت سے غور فرمایئے تو موجودہ دور کی یہ سب سے بڑی نفسیاتی حقیقت بخوبی ظاہر ہو جائے گی کہ دنیا کی قومیں مادی علوم میں جس کو اپنا "امام" تسلیم کر لیتی ہیں وہ ذہنی و نفسیاتی اعتبار سے اپنے دیگر تمام تہذیبی و تمدنی معاملات میں بھی اسی کو "امامت" کے منصب پر فائز سمجھنے لگ جاتی ہیں۔ جیسا کہ آج علمائے اسلام کے مقابلے میں علمی دنیا پر مستشرقین کی دھاک بیٹھی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ اور ان "اولو الالباب" کے "اقوال" کے مقابلے میں علمائے اسلام کی "باتوں" کو کوئی نہیں سنتا اور ان پر کوئی توجہ نہیں دیتا۔ یا زیادہ واضح الفاظ میں ان کی باتوں کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ گویا کہ وہ بالکل بے وقعت اور بے وقار ہو چکے ہیں۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں کے نزدیک اصل معیار مادی شان و شوکت کا ہوتا ہے۔ وہ سب سے پہلے کسی چیز کے ظاہری پہلو کو دیکھتے ہیں۔ اگر ظاہر خراب ہے تو سمجھتے ہیں کہ اس کا باطن بھی خراب ہوگا۔

جو حال موجودہ ترقی یافتہ قوموں کا آج ہے وہی حال قرون وسطیٰ میں خود مسلمانوں کا بھی رہ چکا ہے۔ جب کہ اہل اسلام اپنے باطن کے ساتھ ساتھ ظاہری حیثیت سے بھی ممتاز تھے، تو اس وقت دوسری قومیں ان کے "اقوال" کو سند کا درجہ دیتی تھیں اور ان کے اقوال سے استدلال کرنے میں فخر محسوس کرتی تھیں۔ یہ مقام جب تک پھر دوبارہ پیدا نہیں ہوتا امت مسلمہ صحیح معنی میں کوئی معزز مقام حاصل نہیں کر سکتی۔

غرض جب تک موجودہ صورت حال معکوس نہیں ہوتی ہم اقوام عالم کو معروف اور منکر کے اسباق ٹھیک ٹھیک نہیں پڑھا سکتے اور معروف و منکر ہر دور اور ہر معاشرے میں مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔ موجودہ دور کے منکرات میں جوا، لاٹری، سٹہ بازی، سودی کاروبار، فحش فلمیں اور ٹیلی ویژن[۱۲]، فحش لٹریچر، ننگے کلب اور مختلف قسم کے انسانیت سوز اور مخرب اخلاق رجحانات نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ مگر دورِ جدید کا سب

---

۱۲ فلم اور ٹیلی ویژن بذات خود کوئی بری چیز نہیں ہے مگر اس کا استعمال برا ہے۔ یہی حال ریڈیو وغیرہ کا بھی ہے۔ اگر ان چیزوں کو گانے بجانے اور اخلاق سوز محرکات و رجحانات سے پاک کر کے تعلیمی اور اصلاحی مقاصد میں استعمال کیا جائے تو اس سے اچھے نتائج نکل سکتے ہیں۔ تفریح کے نام پر انسانیت سوزی اور تخریب اخلاق باعث تعجب ہے۔

سے بڑا منکر اس کے مہلک اور تباہ کن سائنسی ایجادات اور خطرناک قسم کے تمدنی و اجتماعی رجحانات ہیں جن میں خلائیات اور اجرام سماوی کی تسخیر بھی داخل ہے، جو بے جا اسراف و تبذیر کے ذیل میں آتی ہے۔ یہ اقدام محض چند جنگ باز انسانوں کی باہمی قومی و نسلی رقابت و کشا کش اور معرکہ آرائیوں کے نتیجے میں خلافتِ ارض کے تقاضوں سے گریز و فرار کو ظاہر کر رہا ہے اور یہ تمام خرابیاں موجودہ خودکشی کرتی ہوئی تہذیب کے تحفے اور مادیت و لادینیت اور خدا فراموشی کے عالمگیر نتائج ہیں۔

ان ہلاکت خیزیوں سے عالمِ انسانی کو بچانا بہت ضروری ہے اور یہ کارنامہ صرف عالمِ اسلام ہی انجام دے سکتا ہے بشرطیکہ وہ اتنا طاقت ور ہو جائے کہ منشائے الٰہی کو بوقتِ ضرورت بزور و قوت نافذ کر سکے۔

"تنہون" کے لغوی مفہوم اور اسی کے تقاضے پر غور کیجیے تو معلوم ہوگا کہ "روکنا یا باز رکھنا" محض باتوں اور زبانی جمع خرچ ہی کا نہیں بلکہ حسبِ ضرورت کچھ زور اور قوت کا بھی مقتضی ہے۔

چنانچہ ایک حدیث شریف میں اس آیت کریمہ کی تشریح و تفصیل اس طرح ملتی ہے:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الايمان[۱۳]

تم میں سے جو کوئی کسی بری بات کو دیکھے تو چاہیے کہ وہ اس کو اپنے ہاتھ سے بدل دے۔ اگر اس کو اس کی طاقت نہ ہو تو پھر (کم از کم) زبان ہی سے اس فعل کی مذمت کرے اور اگر (مخالفانہ احوال کی وجہ سے) اس کی بھی طاقت نہ ہو تو پھر دل میں اس چیز کو برا جانے، اور یہ ایمان کا ضعیف ترین درجہ ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان کا کامل ترین درجہ یا کمالِ ایمان امرِ اول کی ادائیگی میں ہے، اور یہ ہر مسلمان کا آئیڈیل ہونا چاہیے کہ معاشرے میں اس کی حیثیت ایک سپاہی یا خدائی فوجدار کی سی ہو۔ جصاص رازی نہی عن المنکر کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں کہ "یہ اور اس قسم کی دیگر آیتوں کا تقاضا ہے کہ منکرات کی روک تھام میں جہاں تک ممکن ہو سکے ان کو اپنے ہاتھ (قوت و طاقت) سے بدل دینا چاہیے۔" اور اس کی تائید میں مذکورہ بالا حدیث پیش کی ہے[۱۴]

---

۱۳ صحیح مسلم، کتاب الایمان، ۱/۶۹، دارالافتاء۔ ریاض

۱۴ احکام القرآن، ۲/۳۰، دارالکتاب العربی، بیروت

یہ اصول جس طرح ہماری قومی و ملی اور معاشرتی و اجتماعی زندگی میں صحیح ہے اسی طرح ہماری سیاسی اور بین الاقوامی زندگی میں بھی صحیح ہونا چاہیے۔

اس حکم کی حکمت اور اس کی عقلی خوبیوں پر غور کیجیے کہ اس نے کس طرح منکرات کی روک تھام کے لیے مختلف مدارج و مراتب قائم کر کے امت کے ہر فرد کے ذمے اس فریضے کی ادائیگی کو ضروری قرار دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان تین مدارج میں قوی سے قوی اور ضعیف سے ضعیف تمام افراد داخل و شامل ہو جاتے ہیں اور کسی کے ذمے سے یہ فرض یا عذر ساقط نہیں ہو سکتا۔ یہ کسی بھی صالح اور پاکیزہ تمدن و عمران اور ان کے صحت بخش رجحانات کے لیے ایک اصل الاصول یا بنیادی اینٹ کی حیثیت رکھتا ہے، اور جب تک اس اصول پر عمل نہ کیا جائے معاشرے کا سدھار نہیں ہو سکتا۔ اس عظیم اصول کی وضاحت ایک دوسرے اسلوب میں اس طرح کی گئی ہے۔

کلکم راع وکلکم مسئول عن رعیتہ

تم میں سے ہر شخص ذمے دار اور ہر شخص سے اس کی ذمے داری کے متعلق پوچھا جائے گا۔

یعنی جو بھی آدمی جس شعبے یا حلقے میں رہتا ہو اس پر اس کی حیثیت کے مطابق معروف کی ترویج و اشاعت اور منکر کی روک تھام کی ذمہ داریاں عائد رہتی ہیں، جن کو اگر وہ ادا نہ کرے تو گنہگار ہوگا۔ یہ اصول پوری اجتماعی زندگی میں لاگو ہونا چاہیے اور اس سے حکومت و سیاست بھی الگ نہیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جو قوم ان سنہرے اصولوں پر صحیح معنی میں عامل و کاربند ہو جائے اس کے لیے محکمۂ پولیس کی حیثیت ایک عضو معطل کی سی رہے گی۔

"نہی عن المنکر" کا تعلق خصوصیت کے ساتھ "ظلم" سے ہے[۵۱] یعنی جہاں کہیں کوئی ظلم و زیادتی ہو رہی ہو تو ضروری ہو جاتا ہے کہ حتی المقدور اس کو مٹانے کی کوشش کی جائے۔ ورنہ دنیا میں کوئی تمدن، کوئی عمران اور کوئی اجتماع پنپ نہیں سکتا اور یہ بیل منڈھے نہیں چڑھ سکتی۔ اگرچہ وہ بظاہر کتنا ہی خوش نما اور پائیدار کیوں نہ نظر آ رہا ہو۔ "سنت الٰہی" کے مطابق جب عذاب الٰہی کا کوئی جھونکا آتا ہے تو پھر پائیدار سے پائیدار تمدن و عمران کی جڑیں اکھڑ جاتی ہیں اور اس کے تنکے بکھر جاتے ہیں، اور ایسے موقع پر

---

۵۱ جیسا کہ مختلف حدیثوں کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے۔

کسی عظیم سے عظیم تر تمدن کی حیثیت شاخِ نازک پر ایک آشیانے سے زیادہ نہیں رہتی۔ تاریخ کا مطالعہ ہمیں بتاتا ہے[۱۶] کہ جو قوم "ظالم" بن جاتی ہے وہ جلد یا بدیر تہس نہس کر دی جاتی ہے اور عذابِ الٰہی بالکل دبے پاؤں آتا ہے، جس کا کسی کو احساس تک نہیں رہتا اور اس کے کوئی آثار بھی نہیں رہتے، بظاہر ہر طرح کا اطمینان رہتا ہے[۱۷]

یہی وجہ ہے کہ حدیث شریف میں تاکید کی گئی ہے کہ سوسائٹی میں ظلم و عدوان کو ہر حال میں روکا جائے اور ظالم کا ہاتھ پکڑ کر اس کو اس فعل سے باز رکھا جائے۔ ورنہ مسلسل ظلم و زیادتیوں کی بنا پر جب پاپ کا گھڑا بھر جائے گا تو اس کے نتیجے میں جو عمومی تباہی آئے گی اس کی لپیٹ میں اچھے برے سب ہی آجائیں گے اور کوئی بھی باقی نہیں بچے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اپنی زمین میں ظلم و عدوان سخت ناپسند ہے اور وہ کسی بھی طرح ظلم کو اپنے بندوں کے حق میں پسند نہیں کرتا۔

وَمَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ۝ (مومن ۳۱)

اور اللہ بندوں کے لیے کسی طرح کا ظلم پسند نہیں کرتا۔

اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"ظلم سے بچو۔ کیونکہ ظلم قیامت کے دن تاریکیوں (کا باعث) ہوگا اور حریصانہ بخل (شُح) سے بچو۔ یہی حریصانہ بخل (یعنی خود غرضی) تم سے پہلے والوں کو بھی ہلاک کر چکی ہے، جس نے ان کو لوگوں کے قتل و خون ریزی پر ابھارا تو انھوں نے لوگوں کی عزت و آبرو سے کھیلا۔"[۱۸]

ایک دوسری حدیث میں آنحضرتؐ نے فرمایا: "قیامت کے دن حق والوں کو حق دلایا جائے گا یہاں تک کہ بے سینگ کی بکری کو سینگ والی بکری سے بھی حق دلایا جائے گا۔"[۱۹]

---

[۱۶] اس موقع پر علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں "الظلم مؤذن بخراب العمران" کے عنوان سے تاریخ کا جو فلسفہ سمجھایا ہے وہ پڑھنے سے تعلق رکھتا ہے۔

[۱۷] جیسا کہ قرآن مجید میں مختلف قوموں کی تباہی و بربادی کے ضمن میں مذکور ہے۔

[۱۸] مسلم، باب تحریم الظلم، ۴/۱۹۹۶، مطبوعہ ریاض [۱۹] ایضاً، ۴/۱۹۹۷

یہی وجہ ہے کہ معاشرے میں ظلم کو نہ روکنا اور ظالم کا ہاتھ نہ پکڑنا کسی قوم کی اجتماعی تباہی و بربادی کی علامت قرار دیا گیا ہے۔

والذی نفسی بیدہ لتامرون بالمعروف، ولتنھون عن المنکر، اولیو شکن اللہ ان یبعث علیکم عقاباً منہ، ثم تدعون فلا یستجاب لکم۔[۲۰]

قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضے میں میری جان ہے یا تو تم معروف کا حکم کرتے رہوگے، اور منکر سے روکتے رہوگے یا پھر قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ تم پر کوئی عذاب مسلط کردے۔ پھر تم دعا کروگے تو تمھاری دعائیں قبول نہیں کی جائیں گی۔

ایک دوسری حدیث میں ہے، جب لوگ کسی ظالم کو دیکھیں مگر اس کا ہاتھ نہ پکڑیں تو قریب ہے کہ اللہ سب کو کسی عذاب میں مبتلا کردے۔[۲۱]

یہی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر جہاد کی اصل غرض و غایت اور اس کی اسپرٹ کو بھی ظاہر کر رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب "معروف" کا وجود خطرے میں پڑ جائے اور "منکرات" کا ظہور اور ان کا دور دورہ ہو جائے تو پھر جہاد فرض و واجب ہو جاتا ہے اور ایسے مواقع پر جہاد نہ کرنا عنداللہ جرم اور گناہ کی بات متصور ہوگی۔ جہاد فرق مراتب کے اعتبار سے ہر مسلمان پر فرض ہے، جیسے قلبی جہاد، لسانی جہاد، مالی جہاد وغیرہ۔ اور جہاد بالسیف کا نمبر تو سب سے آخر میں آتا ہے، لہٰذا منکرات و فواحش کی روک تھام حسب استطاعت ہر مسلمان کے ذمے ضروری ہے۔

---

۲۰ ترمذی، باب الامر بالمعروف والنہی عن المنکر

۲۱ ابو داؤد، باب الأمر والنہی، ۴/۵۱۰

مسلم ثقافت ہندوستان میں

مولانا عبدالمجید سالک

اس کتاب میں بڑی وضاحت اور خوش اسلوبی کے ساتھ یہ بیان کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے برصغیر پاک و ہند کو گزشتہ ایک ہزار سال کی مدت میں کن برکات سے آشنا کیا اور اس قدیم ملک کی تہذیب و ثقافت پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا۔ مسلم ثقافت کی بنیادیں کن اصول و عقائد اور اقدار و معیارات پر قائم تھیں اور قدیم ہند کی معاشرتی خرابیوں کی اصلاح میں ان اصول و عقائد نے کتنا حصہ لیا۔ مسلم حکومتوں نے علم و تعلیم، صنعت و حرفت اور فنون لطیفہ کی سرپرستی میں کس قدر دریا دلی سے کام لیا اور ان کے عہد میں تہذیب و ثقافت کو کتنا فروغ ہوا۔ ہندو دھرم کے بنیادی عقائد کو اسلام نے کس طرح متاثر کیا اور ان اثرات کی پیدا کردہ اصلاحی تحریکوں نے عوامی زندگی اور مقامی معاشرے پر کیا اثر ڈالا۔ مسلمانوں کا دورِ عروج ختم ہونے کے بعد تجدید و اصلاح کے لیے کیا کیا کوششیں کی گئیں۔ شاہ ولی اللہ اور سید احمد خاں کی تحریکوں کے کیا کیا نتائج نکلے۔ اقبال نے مسلمانانِ ہند میں دینی و سیاسی بیداری پیدا کر کے کس منزل کی طرف ان کی رہنمائی کی اور قائداعظم نے کس طرح مسلمانوں کو متحد و منظم کیا اور تحریک پاکستان کو کامیاب بنا کر مسلم ثقافت کی تاریخ میں ایک نئے اور درخشاں باب کا آغاز کیا۔

صفحات ۷۱۱ قیمت ۴۵ روپے

ملنے کا پتا : ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

۱۔ مولانا محمد عبید الرحمٰن (علیگ)
۲۔ مولانا ضیاء الدین اصلاحی

دو اہم مکتوب

المعارف کے گزشتہ شماروں میں مشاہیر کے جو غیر مطبوعہ مکتوبات شائع ہوئے ہیں، ان سے متعلق دو مکتوب موصول ہوئے ہیں جو بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ ایک مکتوبِ گرامی بہادل پور کے ممتاز عالم و محقق مولانا محمد عبید الرحمٰن علیگ کا ہے۔ اس میں انھوں نے مولوی فیض محمد، مولوی فضل محمد اور ان کے خاندان کا تعارف کرایا ہے۔ یہ ایک بہت معلوماتی مکتوب ہے، جس پر ہم ان کے شکرگزار ہیں۔

دوسرا مکتوب دار المصنفین اعظم گڑھ کے فاضل مصنف اور موقر معاصر ماہنامہ "معارف" (اعظم گڑھ) کی مجلس ادارت کے معزز رکن مولانا ضیاء الدین اصلاحی نے ارسال فرمایا ہے۔ اس میں مولانا حسرت موہانی اور ان کے اخبار "مستقل" کے بارے میں ایسی قیمتی معلومات بہم پہنچائی ہیں جو ہمارے علم میں نہ تھیں۔ ان کا مکتوب موصول ہوا تو جولائی ۱۹۸۳ کے "معارف" اور اسی مہینے اور سال کے "جامعہ" (دہلی) کے شمارے دیکھے، ان میں "انتخابِ مستقل" پر جو تبصرے کیے گئے ہیں ان سے مولانا حسرت موہانی کی صحافتی زندگی کے بعض اہم پہلوؤں کی وضاحت ہوتی ہے۔ افسوس ہے یہ تبصرے ہماری نظر سے اوجھل ہو گئے اور اسی وجہ سے "مستقل" کا تعارف نہ کرایا جا سکا۔ ہم مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے شکرگزار ہیں کہ انھوں نے یاد فرمایا اور اس فروگزاشت کی طرف توجہ دلائی۔ ذیل میں مولانا محمد عبید الرحمٰن (علیگ) اور مولانا ضیاء الدین اصلاحی کے مکتوب ان کے شکریے کے ساتھ درج کیے جاتے ہیں۔ (مدیر)

(۱)

فروری ۱۹۸۴

مکرمی و محترمی جناب کلیمی صاحب

السلام علیکم و رحمۃ اللہ و برکاتہٗ   مزاجِ گرامی

عرصہ سے ماہنامہ "المعارف" کا خریدار ہوں۔ ایک مرتبہ اہلِ قلم کانفرنس اسلام آباد میں آپ کے ادارہ

سے متعلق مولانا محمد حنیف صاحب ندوی سے ہائی دے ان میں ساتھ رہا، جس کی خوش گوار یادیں بندہ کے دل و دماغ میں محفوظ ہیں۔ ۱۹۸۲ء میں ایک دفعہ صوبائی کونسل پنجاب کے اجلاس میں شمولیت کے دوران آپ کے ادارہ میں حاضری ہو۔ آپ موجود نہ تھے۔ البتہ مولانا صاحب سے ملاقات کی سعادت حاصل ہوگئی اور کچھ کتابیں خرید کر کے واپس چلا گیا۔

المعارف کا شمارہ ماہ فروری ملا ہے اس میں "مشاہیر کے چار غیر مطبوعہ مکتوبات" کے عنوان سے میرے ایک مرحوم دوست مولوی محمد فضل اللہ کے کتب خانہ "الفیض" میں محفوظ چار خطوط درج کیے گئے ہیں۔ میں نے ضرورت محسوس کی ہے کہ اس بارے میں آپ کی معلومات میں اضافہ کروں۔

مولوی فیض محمد ڈسٹرکٹ جج کا تعلق بہاول پور کے نہایت ہی معزز گھرانے سے ہے جس کے بزرگ دین داری اور علم و فضل کے اعتبار سے معروف ہیں اور آج بھی قاضی عظیم الدین صاحب قاضیِ شہر جو علم و تقویٰ کی اس خاندان میں آخری نشانی نظر آتے ہیں عوام و خواص میں بے حد ممتاز حیثیت رکھتے ہیں۔

اس خاندان کا مکمل تذکرہ بہاول پور کے مشہور ماہنامہ "العزیز" کے کسی شمارے میں تفصیل سے درج ہے۔ کیونکہ اس کے بانی مولانا محمد عزیز الرحمٰن مرحوم نے بہاول پور کے مشاہیر کا تذکرہ سلسلہ وار اس میں شروع کیا تھا۔ اس کے پرچے دستاویزی حیثیت کے حامل ہیں۔

ایک مرتبہ میں نے خود ایک تحقیقی مضمون "نظم الورع دا اصلی مصنف" کے عنوان سے سرائیکی میں کراچی کے ایک رسالہ کے لیے تفصیل سے لکھا تھا جو شائع ہوا، اس میں لاہور سے اس خاندان کی مہاراجہ رنجیت سنگھ کے دور میں بہاول پور منتقلی پر روشنی ڈالی تھی۔

آپ نے "المعارف" میں مکتوبات کا ذکر کرتے ہوئے مولوی فضل محمد لکھا ہے۔ ان کا یہی نام تھا جو غالباً آپنے والد مولوی فیض محمد صاحب کی وفات کے بعد محمد فضل اللہ میں تبدیل کر دیا اور اسی نام سے احباب کو مخاطب کرنے کی تاکید فرماتے تھے۔

مکتوب نمبر ۳ جو مولانا ابو الکلام علیہ الرحمۃ کا درج کیا گیا ہے اس میں مولوی عبد العزیز صاحب کا ذکر ہے جس کے فٹ نوٹ میں آپ نے مولوی عبد العزیزؒ کا تعارف کرایا ہے۔ میں ان کا آپ کو مزید تعارف کراتا ہوں۔ اس بزرگ کا نام محمد عزیز الرحمٰن تھا جن کی علمی اور ادبی خدمات کے اعتراف میں والیٔ ریاست بہاول پور سر صادق محمد

خان خامس مرحوم نے "دبیر الملک" کا خطاب سرکاری طور پر عنایت کیا تھا۔ یہ بھی ریاست بہاول پور میں ڈسٹرکٹ جج و ڈسٹرکٹ مجسٹریٹ ہونے کے ساتھ ناظم تالیفات اور سپرنٹنڈنٹ میوزیم سلطانی تھے۔ اس وقت تک ریاست بہاول پور میں عدلیہ اور انتظامیہ جدا تھی۔ ریاست کی تاریخ، جغرافیہ، تمدن کے علاوہ کئی دینی کتب اور بزرگانِ دین کے تذکرے ان کی یادگار ہیں۔ زندگی کے آخری سالوں میں خواجہ غلام فرید علیہ الرحمہ کے سرائیکی دیوان کا اردو میں ترجمہ اور شرح مکمل کی، جو ان کی وفات یکم جنوری ۱۹۴۴ء کے بعد اسی سال ان کے نامور فرزند مولانا محمد حفیظ الرحمٰن نے شائع کر دی۔

دیوان خواجہ فرید کے ترجمہ اردو کے محرک سردار دیوان سنگھ مفتون تھے جو منٹگمری جیل میں ڈیرہ غازی خان کے ایک قیدی سے کافی خواجہ فرید سن کر مسحور ہوئے تھے اور عالی حضرت امیر آف بہاول پور کو اس کے ترجمہ کے لیے توجہ دلائی تھی۔

آپ یقیناً خوش ہوں گے کہ دبیر الملک کے خاندان کے تقریباً ہر فرد نے کوئی نہ کوئی کتاب ضرور تصنیف کی ہے۔ ان کے والد مولانا غلام رسول علیہ الرحمہ کا اور ان کا ذکر "تذکرہ علمائے پنجاب" میں بھی آ چکا ہے۔ دبیر الملک علیہ الرحمہ اور ان کے اکلوتے فرزند مولانا محمد حفیظ الرحمٰن مرحوم نے درجنوں کتابیں اپنی یادگار چھوڑی ہیں۔ مؤخر الذکر نے چچ نامہ کا اردو ترجمہ شائع کیا تو سندھی ادبی بورڈ نے اپنے ہی سندھ کے اس قدیم ماخذ کو تقریباً تیس سال بعد اردو میں ترجمہ کر کے شائع کیا۔ تاریخ اوچ بھی تقریباً پچاس سال پہلے لکھ کر شائع کی تھی۔ آخر میں کلام اللہ شریف کا مکمل سرائیکی ترجمہ بھی شائع کیا۔ "العزیز" کو بھی جاری رکھا جو اس سرزمین کی تاریخی اور تمدنی دستاویز ہے۔

جب سر عبدالقادر مرحوم عدالت عالیہ ہائی کورٹ بغداد الجدید کے چیف جسٹس ہو کر بہاول پور آئے تو فرائض منصبی کے علاوہ زیادہ وقت ان کا دبیر الملک علیہ الرحمہ کے ہاں گزرتا تھا۔ مولانا فیض محمد (والد مولوی فضل اللہ مرحوم) اور جسٹس محمد اکبر خان صاحب مرحوم بھی اسی سنگت کے فرد تھے، جن کے ڈسٹرکٹ ججی کے زمانے کا فیصلہ بہاول پور (مرزائیت کو خارج اسلام قرار دیا) ایک ایسا کارنامہ ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا۔

سر عبدالقادر مرحوم نے لاہور میں ایک مرتبہ لاہور کے فضلا جن میں مسلمانوں کے علاوہ ہندو اور سکھ اہل قلم شامل تھے مولانا محمد عزیز الرحمان کو لاہور میں استقبالیہ دیا جس کی یادگار تصویر بھی محفوظ ہے۔

راقم نے بہاول پور میں حضرت دبیر الملک اور مولانا حفیظ الرحمٰن بہاول پوری کی یادگار کے طور پر "دبیر الملک"

لائبریری قائم کی ہے جس میں بفضل تعالیٰ دس ہزار سے زائد کا ذخیرۂ کتب ہو چکا ہے۔ اس کے لیے عمارت بھی زیرِ تعمیر ہے۔

بندہ البتہ اپنے آپ کو ننگ اسلاف ہونے کا اعتراف کرتا ہے۔ مسائل بہاول پور پر کئی پمفلٹ لکھے، حال ہی میں ببلوگرافی سرائیکی کتب کی جلد اول شائع ہو چکی ہے جس کے لیے بڑی کوشش کرنی پڑی، اب دوسری جلد مرتب کرنا چاہتا ہوں۔ دعا فرمائیں۔ حضرت مولانا ندوی صاحب کو سلام عرض کر دیں، ممنون ہوں گا۔ والسلام

بندہ محمد عبید الرحمٰن بہاول پوری (علیگ)

(۲)

۱۴ اپریل ۱۹۸۴

مکرمی جناب اڈیٹر صاحب رسالہ "المعارف"

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

امید ہے مزاج گرامی بخیر ہوگا۔

مارچ ۱۹۸۴ کا "المعارف" موصول ہوا، اس میں "مشاہیر کے تین غیر مطبوعہ مکتوبات" کے زیرِ عنوان جو پہلا خط درج ہے وہ مولانا حسرت موہانی مرحوم کا ہے، اس مکتوب کے آخر میں "مستقل" کا ذکر بھی آ گیا ہے جس پر یہ حاشیہ تحریر کیا گیا ہے "یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ ۳۶ - ۱۹۳۵ء میں "مستقل" نام کا رسالہ کہاں سے نکلتا تھا اور اس کی ادارت و ترتیب کے فرائض کون بزرگ انجام دیتے تھے۔ اس زمانے میں یہ کوئی معیاری رسالہ رہا ہوگا جس کو مولانا حسرت موہانی اس قدر اہمیت دیتے ہیں ـــــ محمد کامران فاروقی نے اپنے مکتوب میں یہ تو لکھا ہے کہ "اس کی کافی جلدیں الفیض لائبریری میں موجود ہیں لیکن اس کے مقام اشاعت اور ایڈیٹر کا نام نہیں لکھا۔ یہ بھی نہیں لکھا کہ یہ جلدیں کن تاریخوں اور سالوں کی ہیں"۔ (المعارف مارچ ۱۹۸۴) ص ۴۸)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں ہونے والے علمی، تحقیقی اور ادبی کاموں سے پاکستان کے لوگوں کو زیادہ واقفیت نہیں ہے اور غالباً اسی طرح ہندوستان والے پاکستان کے کاموں سے بے خبر رہتے ہیں۔ اس کی وجہ دونوں ملکوں کا ناقص مواصلاتی نظام ہے۔ کاش دونوں ملکوں کی ڈاک کا نظام بہتر ہو جاتا۔

مولانا حسرت موہانی پر ہندوستان میں کافی کام ہوا ہے۔ گورکھپور یونیورسٹی کے شعبہ اردو کے استاذ ڈاکٹر احمر لاری نے مولانا پر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لی ہے، ان کا تحقیقی مقالہ برسوں پہلے چھپ چکا ہے، لاری صاحب نے اس کے علاوہ بھی حسرت پر کام کیا ہے اور ان کی کئی کتابیں بھی اس موضوع پر شائع ہوئی ہیں۔

مولانا حسرت کی ادارت میں "اردوئے معلی" اور "تذکرۃ الشعرا" کے علاوہ "مستقل" بھی کئی برس تک شائع ہوتا رہا ہے۔ یہ ان کے غیر معروف جریدے تھے۔ کانپور میں مستقل قیام کے زمانہ میں پہلی دفعہ ۱۹۲۸ء میں جاری ہوا تھا۔ ۱۹۲۹ء تک یہ روزانہ رہا، پھر ۳۰ء، ۳۱ء اور ۳۲ء میں دو روزہ، سہ روزہ اور ہفتہ وار نکلتا رہا۔ جنوری ۱۹۳۳ء سے یہ ماہانہ ہوا اور ۱۹۳۶ء سے اردوئے معلی کے ساتھ بطور ضمیمہ شائع ہونے لگا۔

مگر اب مستقل کی فائل کم یاب ہیں۔ راقم کے ایک دوست اور گورکھپور کے ایک ذی علم و صاحبِ ذوق رئیس جناب محمد حامد علی صاحب کے ذاتی کتب خانہ میں "مستقل" کے اکثر پرانے شمارے موجود تھے، انھوں نے دو تین برس قبل "انتخاب مستقل" کے نام سے اس کے اداریوں کا ایک انتخاب مرتب کیا ہے جسے اترپردیش اردو اکیڈمی لکھنؤ نے اہتمام سے شائع کیا ہے۔

دراصل اخبار کی حیثیت سے "مستقل" زیادہ اہم نہ تھا، تاہم اس سے حسرت کے سیاسی خیالات و نظریات کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے، بلکہ خبروں اور مضامین کا وہی انداز ہے جو اردوئے معلی میں شائع ہونے والے حسرت کے مضامین اور تبصروں کا ہے۔

جناب محمد حامد علی صاحب رئیس گورکھپور نے "مستقل" کے اداریوں کا جو انتخاب مرتب کیا ہے ان میں گزشتہ نصف صدی قبل کے اہم قومی، ملی اور سیاسی واقعات و مسائل پر حسرت نے بے لاگ اظہارِ خیال کیا ہے۔ اس سے ان کی بے باکی اور حق گوئی اور خاص رنگ کے علاوہ ان کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی ہوتی ہے۔

جناب محمد حامد علی صاحب کے قلم سے "انتخاب مستقل" کے شروع میں ایک مقدمہ بھی ہے جس میں حسرت کی صحافت اور مستقل اخبار کے متعلق مفید اور ضروری معلومات کے علاوہ اس کے مضامین اور اداریوں کی خصوصیات پر بھی روشنی ڈالی ہے۔

آپ کی نظر سے معارف (اعظم گڑھ) اور جامعہ (دہلی) تو گزرتا ہوگا، آپ کے رسالہ میں دونوں کے مضامین

کے عنوانات شائع ہوتے ہیں۔ دونوں میں جناب حامد علی صاحب کی کتاب پر تبصرے چھپ چکے ہیں، جولائی ۱۹۸۳ء کے معارف میں میرے ہی قلم سے "انتخاب مستقل" پر ریویو شائع ہوا ہے۔

اگر نامناسب نہ ہو تو اپنے رسالہ میں میرا خط شائع کر دیں تاکہ مولانا حسرت موہانی کی ادارت میں شائع ہونے والے اس اخبار کے بارے میں آپ کے قارئین کو تھوڑی بہت واقفیت ہو جائے۔

پتا نہیں آپ کے یہاں مجھ جیسے گم نام شخص سے کوئی واقف بھی ہے یا نہیں؟

ہم سا کوئی گم نام زمانے میں نہ ہوگا گم ہو وہ نگین جس پہ کھدے نام ہمارا

بہرحال اگر کوئی صاحب واقف ہوں تو ان سے سلام مسنون عرض کر دیں۔

والسلام

ضیاء الدین اصلاحی

دارالمصنفین، شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، یوپی (انڈیا)

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَ سَلَّمَ اِنَّ مِنْ خِیَارِکُمْ اَحْسَنُکُمْ اَخْلَاقًا۔ (مشکوٰۃ باب الرفق والحیاء وحسن الخلق)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، تم میں بہتر شخص وہ ہے جو اخلاق کے اعتبار سے بہترین ہے۔

یہ حدیث نہایت مختصر اور ایک چھوٹے سے جملے پر مشتمل ہے۔ اس میں خوش خلقی کی تعلیم دی گئی ہے اور فرمایا گیا ہے کہ معاشرے کا بہترین شخص وہ ہے، جو بہترین اخلاق سے بہرہ ور ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہیے کہ انسان کی بہتری اور اچھائی کا اصل معیار اخلاق ہے۔ جو شخص اخلاقِ حسنہ کی دولت سے مالامال ہے، وہ دنیا کا نہایت ہی قابلِ تعریف آدمی ہے۔

اخلاق، نفسِ انسانی کی ایسی ہیئت اور کیفیت کا نام ہے، جس کی وجہ سے اعمال و افعال کا کارواں ایک خاص رخ اختیار کرتا ہے اور فکر و نظر کے قافلے متعین راہوں پر گامزن ہوتے ہیں۔ اگر یہ راہیں انسانی ذہن کو جلا بخشنے اور صاف ستھری تہذیب سے آشنا کرنے کا ذریعہ ہوں تو اسے اخلاقِ حسنہ سے تعبیر کیا جائے گا، اور اگر یہ غلط موڑ پر لاکھڑا کریں اور انسان کے سامنے برائی کے دروازے کھول دیں تو اسے اخلاقِ سیئہ یا برے اخلاق سے موسوم کیا جائے گا۔

اسلام، جہاں نماز، روزے اور اصحابِ مال و دولت کو حج اور زکوٰۃ کا حکم دیتا ہے، وہاں اخلاق کی بلندی، دل کی پاکیزگی، روح کی صفائی، ذہن و فکر کی تطہیر، عمدہ تہذیب کو اپنانے اور بہترین ثقافت پر عمل پیرا ہونے کی بھی تاکید کرتا ہے۔ اس کے لیے وہ فرد اور معاشرہ دونوں کو مخاطب کرتا ہے۔ یعنی انفرادی طور پر بھی وہ ہر شخص کو اوصاف حمیدہ کا حامل دیکھنا چاہتا ہے اور اجتماعی سطح پر بھی ——!

دنیا کا کوئی مذہب ایسا نہیں جو اخلاقِ حسنہ کی تلقین نہ کرتا ہو، اور خوش خلقی کو زندگی کی بہترین قدر نہ مانتا ہو لیکن اسلام وہ مذہب ہے جس نے اس کے مختلف گوشوں کو تفصیل کے ساتھ وحی کے الفاظ میں بھی بیان کیا ہے اور بہترین الفاظ میں بیان کیا ہے ـــ بلا شبہ اخلاقی خوبیاں فطرتِ انسانی میں ودیعت کی گئی ہیں، لیکن جہاں کسی وجہ سے فطرت خوابیدہ ہو جائے، وہاں احکامِ الٰہی کی صدائے حق بلند ہوتی اور وحی ربانی کی ندائے دل نواز فضا میں گونجتی ہے، جو انسان کو اخلاقِ حسنہ کا درس دیتی اور دنیا میں خیر و صلاح کی تبلیغ کے لیے آمادہ کرتی ہے۔

تمام انبیائے کرام اور مصلحین اپنے اپنے وقت میں لوگوں کو یہی تعلیم دیتے رہے کہ سچ بولو، دنیا میں عدل و انصاف پھیلاؤ، سب سے بھلائی اور نیکی کا برتاؤ کرو، کمزور کی مدد کرو، یتیم سے حسن سلوک سے پیش آؤ۔ یہ سب باتیں خوش خلقی کے وسعت پذیر مفہوم میں شامل ہیں۔ لیکن محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلے میں جو کچھ ارشاد فرمایا، اس سے واضح ہوتا ہے کہ آپ کی بعثت ہی اس لیے ہوئی کہ اخلاقِ حسنہ کو تمام و کمال کی آخری حدوں تک پہنچا دیں۔

بعثت لاتمم حسن الاخلاق۔

میں حسن اخلاق کو مکمل کرنے کے لیے بھیجا گیا ہوں۔

ایک اور مقام پر اس سے بھی زوردار الفاظ میں فرمایا:

انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔

میں تو بھیجا ہی اس لیے گیا ہوں کہ اخلاقِ حسنہ کی تکمیل کر دوں۔

یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تعلیمات میں خوش خلقی کو اصل اور بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس کی دعوت کا پورا نقشہ اسی کی روشنی میں تیار ہوا ہے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسلام کا وہ فریضہ ہے، جس پر موقع و محل کے مطابق عمل کرنا ہر مسلمان کے لیے ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ انسان خوش اخلاق اور خوش اطوار ہو۔ اس کی عادات، گفتار، کردار، اعمال، غرض زندگی کے ہر پہلو میں اخلاقِ حسنہ نمایاں ہوں۔ وعدے کی پابندی، قول کی سچائی، عفو و درگزر، عدل و انصاف، اعتدال و توازن، اللہ کا خوف، اس کی رحمت کی امید، دل کی مسرت، روح کا انبساط، رضائے الٰہی، حقوق اللہ کی ادائیگی، حقوق العباد کا لحاظ، ہمسایوں سے حسنِ سلوک، خوش کلامی، نرم مزاجی، تواضع، انکسار و ایثار، رحم و شفقت، عفت و پاک بازی، حلم و بردباری، سخاوت، استقامت، شجاعت اور بہادری ـــ یہ وہ چند اوصاف ہیں جو اخلاقِ حسنہ کی تکمیل کے لیے ضروری ہیں۔ اس سے

(باقی ص ۳۰)

نقد و نظر

درس ترمذی (جلد ثانی)

از : مولانا محمد تقی عثمانی

ترتیب و تحقیق : مولانا رشید اشرف سیفی

ناشر : مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴

کتابت، طباعت، کاغذ، جلد شاندار — صفحات ۶۶۶ - قیمت ۶۵ روپے

جامع ترمذی حدیث کی مشہور کتاب ہے۔ زیرِ نظر جلد میں اس کی احادیث سے متعلق مولانا محمد تقی عثمانی کی درسی تقریریں جمع کی گئی ہیں۔ یہ کتاب ابواب الصلوٰۃ، ابواب الوتر، ابواب الجمعہ، ابواب العیدین، ابواب السفر، ابواب الزکوٰۃ، ابواب الصوم پر مشتمل ہے۔ ابواب متفرقہ میں صلوٰۃ استسقا، صلوٰۃِ کسوف، صلوٰۃِ خوف، سجودِ قرآن اور مدرک رکوع کی رکعت وغیرہ کا ذکر کیا گیا ہے۔

کتاب میں مندرجہ بالا مسائل اور احکام کے بارے میں اگرچہ تمام ائمہ فقہ اور محدثین کا نقطۂ نگاہ بیان کیا گیا ہے لیکن ترجیح مسلک احناف کو دی گئی ہے اور اسی کو زیادہ واضح کیا گیا ہے۔ اس حیثیت سے بالخصوص حنفی فقہ سے تعلق رکھنے والے طلبا کے لیے یہ کتاب مفید ثابت ہوگی۔

کتاب کے بعض مندرجات سے اختلاف بھی ہو سکتا ہے اور اتفاق بھی؛ (اور کون اہلِ علم اور صاحبِ قلم ہے، جس کے تمام افکار کو حتمی اور قطعی سمجھا جاتا ہو) لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کتاب کی ترتیب و تصنیف میں بہت محنت اور تحقیق سے کام لیا گیا ہے۔ اصحابِ علم کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیے۔

رحمتِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ جہاں بانی

از : طالب ہاشمی

ناشر : صدیقی ٹرسٹ (رجسٹرڈ) نسیم پلازا۔ چوک لسبیلہ۔ نشتر روڈ۔ کراچی ۵

صفحات ۵۰ قیمت۔ ایک روپیہ پچاس پیسے

یہ ایک چھوٹا سا رسالہ ہے جو پاکستان کے مشہور اہل قلم جناب طالب ہاشمی صاحب کا تحریر کردہ ہے۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و سوانح اختصار کے ساتھ بہترین اسلوب میں قلم بند کیے گئے ہیں۔ آنحضرت کی بعثت، ہجرت، غزوات، بہادری، شجاعت، اندازِ تبلیغ، حسن اخلاق، عدل انصاف، اخوت و مساوات، امر بالمعروف و نہی عن المنکر، فوج اور عسکری مہمات، حکام و ولاۃ اور دوسرے عہدے داروں کا تقرر، احتساب، داخلی اور خارجی حکمتِ عملی، غیر مسلموں سے معاہدے وغیرہ تمام چیزیں معرضِ بیان میں آگئی ہیں۔

طائف، ظلمت سے نور تک

از : طالب ہاشمی

ناشر : صدیقی ٹرسٹ، نسیم پلازا۔ نشتر روڈ۔ چوک لسبیلہ۔ کراچی ۵

صفحات ۶۰۔ قیمت دو روپے

یہ بھی جناب طالب ہاشمی صاحب کی تصنیف ہے۔ طائف ارضِ حجاز کا ایک مشہور شہر ہے، جو مکہ مکرمہ سے جنوب مشرق کی طرف پچاس میل کے فاصلے پر سلسلۂ کوہ سراۃ کی سطح مرتفع پر واقع ہے۔ اپنی بعض خصوصیات کی وجہ سے اس شہر کو ہمیشہ خاص اہمیت حاصل رہی۔ یہ سرسبز و شاداب مقام ہے اور اس کی آب و ہوا بہت خوش گوار ہے۔ اس رسالے میں لائق مصنف نے اس کی پوری تاریخ بیان کردی ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں اس کی کیا حیثیت تھی اور دورِ اسلام میں اس کے باشندوں نے کیا کارنامے انجام دیے، یہ سب باتیں اس کتاب میں وضاحت سے بیان کی گئی ہیں۔ زبان اور طریق تحریر جاذب اور دلکش ہے۔

علمی رسائل کے مضامین

برہان، دہلی — فروری ۱۹۸۴

خواجہ میر درد کا نظریہ وحدت الوجود و وحدت الشہود کا تحقیقی جائزہ (مسلسل)	ڈاکٹر محمد عمر
اعتراضات کے جواب	ڈاکٹر خورشید احمد فارق
جدید عربی ادب میں افسانہ نگاری کی نشو و نما (مسلسل)	ڈاکٹر عبد الحق
وشوا بھارتی یونیورسٹی کے فارسی، عربی اور اردو مخطوطات (مسلسل)	عبد الوہاب بد ربستوی
رسالہ صاحبیہ — شہزادی جہاں آرا بیگم کی ایک نادر تصنیف	ڈاکٹر آغا ثمین

برہان، دہلی — مارچ ۱۹۸۴

• اراضی ہند کی شرعی حیثیت، عہد مغلیہ کے علما کی نظر میں	جناب ظفر الاسلام
شاہ ولی اللہ دہلوی اور مرزا مظہر جان جاناں کے باہمی روابط	مسعود انور علوی کاکوروی
علامہ سید عبد الدائم الجلالی	محمد نظر علی خاں رام پوری

بینات، کراچی — اپریل ۱۹۸۴

رجم حدِ شرعی ہے — وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ	مولانا محمد تقی عثمانی
الواح الصنادید	پروفیسر محمد اسلم
اندلس میں مسلمانوں کی حکومت اور اس کا زوال	عبد الرشید عراقی

ترجمان الحدیث، لاہور — مارچ ۱۹۸۴

اختلافِ امت اور مسلک اعتدال (مسلسل)	مولانا ارشاد الحق اثری
امام ابو عبید قاسم بن سلام	عبد الرشید عراقی

ترجمان القرآن، لاہور — اپریل ۱۹۸۴

عدالتی نظام کی شرعی حیثیت (مسلسل)	محمد امین

جامعہ، دہلی — فروری ۱۹۸۴

اکبر الہ آبادی	محمد حسن عسکری
تصوف — ایک اجمالی تعارف	عبدالرؤف خاں
بدایوں کے چند قدیم یادگار مشاعرے	شمس بدایونی

الحق، اکوڑہ خٹک — فروری ۱۹۸۴

عورت اور آزادانہ سیر و سیاحت	مولانا شہاب الدین ندوی
علامہ عبدالنور سحزوی	سید رفاقت علی شاہ

زندگی، رام پور — مارچ ۱۹۸۴

اخلاقی فضیلت کا اسلامی اصول اور اس کی وسعت	سلطان احمد اصلاحی
سیرت پاک کا ایک انوکھا پہلو	ڈاکٹر محمد ذکی

سب رس، کراچی — فروری ۱۹۸۴

پروفیسر براؤن اور صنف رباعی	جابر علی سید
تحریکِ پاکستان اور سندھ	کرنل غلام سرور

فکر و نظر، اسلام آباد — فروری ۱۹۸۴

بیمے کی شرعی حیثیت	عبدالمالک عرفانی
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاقِ حسنہ	ضیاء الحق
نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ منورہ میں آمد (مسلسل)	سید فضل احمد شمسی

معارف، اعظم گڑھ — فروری ۱۹۸۴

سیرتِ نبوی کے متعلق مستشرقین کی بعض غلط فہمیوں کی تصحیح (مسلسل)	ترجمہ: ضیاء الدین اصلاحی
کیا علامہ اقبال یورپ کے فلسفے سے متاثر ہوئے؟	سید صباح الدین عبدالرحمن
علمائے فرنگی محل کے شجرۂ نسب پر ایک نظر (مسلسل)	مفتی محمد رضا انصاری
ابن الدمامینی اور اس کی شاعری	ڈاکٹر حامد علی خاں

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن : مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاوراتِ عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمتِ قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیاتِ غالب : ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گھوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیرِ نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

ماہ نامہ المعارف لاہور ۔ مئی ۱۹۸۴ رجسٹرڈ ایل نمبر 6033

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

جون ۱۹۸۴

المعارف
علمی اسلامی ماہنامہ
Dr. Zakir Husein Library
Jamia Nagar
J. M. I. New Delhi

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعار لاہور

جون ۱۹۸۴ رمضان المبارک ۱۴۰۴ شمارہ ۶

ترتیب

تاثرات

مولانا عبداللہ فیصل آبادی مرحوم

پنجاب کے شہر فیصل آباد (سابق لائل پور) کے ایک درویش منش مگر جید عالم دین مولانا عبداللہ نے ۱۵ جولائی ۱۹۸۳ (۴ شوال ۱۴۰۳ھ) کو جدہ (سعودی عرب) میں وفات پائی اور ۱۷ جولائی کے پاکستانی اخبارات میں یہ خبر چھپی، جس سے بے حد صدمہ ہوا۔ وہ "المعارف" کے مستقل قاری، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی تصنیفی و علمی خدمات کے مداح اور ارکانِ ادارہ سے پُرخلوص تعلق رکھتے تھے۔ افسوس ہے بزمِ المعارف میں ان پر اظہارِ افسوس میں تاخیر ہوئی۔ آج گیارہ مہینے بعد ان کی صفِ ماتم بچھائی جا رہی ہے۔

مولانا مرحوم علومِ متداولہ میں عمیق نگاہ رکھتے تھے اور تفسیر، حدیث، فقہ، اصول، عربی ادبیات اور باقی مروجہ فنون میں ان کو دسترس حاصل تھی۔ ان میں ایک بہت بڑی خوبی یہ تھی کہ ان کا عمل ان کے علم سے ہم آہنگ تھا اور تصوف و معرفت کی رسم و راہ سے بخوبی آگاہ تھے۔ ان کی موت ایک عام آدمی کی موت نہیں ہے اور نہ ان پر اظہارِ حزن و ملال کا معاملہ وقتی اور ہنگامی ہے۔ یہ سب کا افسوس ہے اور ہمیشہ کے لیے ہے۔ موت کے بے رحم ہاتھوں نے ہم سے ایک ایسی شخصیت کو چھینا ہے جو بعض اعتبارات سے ہمارے لیے بہت موقر اور محترم تھی۔

مولانا عبداللہ کے والد کا نام حاجی عنایت اللہ تھا۔ یہ اپنے علاقے کے ایک نیک آدمی تھے اور ضلع فیصل آباد کی تحصیل سمندری کے ایک گاؤں "لشارن" میں سکونت پذیر تھے۔ ان کے گھر کئی بچے پیدا ہوئے، لیکن کوئی زندہ نہ رہا۔ اس نواح کے ایک گاؤں اوڈانوالہ چک ۴۹۵ گ ب میں ایک بزرگ صوفی عبداللہ اقامت گزیں تھے جو بڑے متدین اور متقی آدمی تھے اور جماعت مجاہدین سے منسلک تھے[1]۔ حاجی عنایت اللہ کا شمار صوفی صاحب کے عقیدت مندوں

---

[1] صوفی عبداللہ مرحوم دراصل وزیر آباد (ضلع گوجرانوالہ) کے رہنے والے تھے۔ اوائل عمری میں سرحد پار کی جماعت

میں ہوتا تھا۔ انھوں نے صوفی صاحب سے دعا کی درخواست کی کہ اللہ انھیں بیٹا عطا فرمائے جو باعمل عالم بنے اور لوگ اس سے مستفید ہوں۔ صوفی صاحب نے بارگاہ خداوندی میں ہاتھ اٹھائے اور عجز و عاجزی سے دعا کی جو اللہ نے قبول فرمائی اور حاجی عنایت اللہ کو بیٹا عطا کیا، جس کا نام صوفی صاحب کے نام پر عبداللہ رکھا گیا۔ یہ ۱۹۱۴ء کی بات ہے۔ یہ واقعہ مولانا عبداللہ نے ایک مرتبہ خود بیان فرمایا اور کہا کہ "میں صوفی عبداللہ صاحب کی دعا کا نتیجہ ہوں۔"

مولانا کی ولادت سے کچھ عرصہ بعد ان کا خاندان موضع نشارن سے نقل مکانی کر کے قریب کے ایک گاؤں چک ۵۱ ھ ۴ گ ب میں چلا گیا تھا، مولانا کی ابتدائی تربیت اور نشوونما اسی گاؤں میں ہوئی۔ ان کے والدین اور خاندان کے دیگر لوگ دین داری اور نیکی میں تو اپنا ایک مقام رکھتے تھے لیکن ان میں کوئی شخص راہِ علم سے آشنا نہ تھا۔ مولانا کے والد اصحاب علم کی مجلسوں اور اربابِ تصوف کی محفلوں میں حاضر ہوتے تھے، اس لیے ان کے دل میں بیٹے کو تعلیم دلانے اور علم و فضل کے زیور سے آراستہ کرنے کا جذبہ ابھرا اور قریب کے ایک مکتب میں داخل کرا دیا چنانچہ ابتدائی کتابیں انھوں نے اسی علاقے کے اہلِ علم سے پڑھیں۔ مولانا کو خود بھی حصولِ علم کا شوق تھا، والدین بھی یہی چاہتے تھے اور ذہن بھی رسا پایا تھا، اس لیے یہ منزل جلد ہی طے ہو گئی۔

اب متوسط اور انتہائی درجے کی کتابیں پڑھنے کا مرحلہ درپیش تھا۔ اس کے لیے انھوں نے دہلی کا رُخ کیا

مجاہدین سے وابستہ ہو گئے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے کئی قسم کی مصیبتیں اور تکلیفیں برداشت کیں۔ ۱۹۳۳ء میں اوڈانوالہ (ضلع فیصل آباد) میں ایک دینی مدرسہ قائم کیا۔ حاجی عنایت اللہ پہلے آدمی ہیں جنھوں نے اس مدرسے کی امداد کے لیے گھی کا ایک کنستر اور آٹے کی ایک بوری صوفی صاحب کی خدمت میں پیش کی۔ یہ مدرسہ صوفی صاحب کی یادگار کے طور پر اگرچہ اوڈانوالہ میں بھی قائم ہے لیکن مرکزی حیثیت سے ماموں کانجن میں منتقل ہو گیا ہے اور "دارالعلوم تعلیم الاسلام" کے نام سے قائم ہے۔ تین سو کے قریب طلبا اس میں تعلیم حاصل کرتے ہیں اور بیس بائیس اساتذہ خدمتِ تدریس انجام دے رہے ہیں۔ دارالعلوم کی بہت بڑی عمارت اور لائبریری ہے۔ صوفی صاحب مرحوم مستجاب الدعوات بزرگ تھے۔ ہر مسلک فقہی کے لوگ ان کے حلقۂ ارادت و عقیدت میں شامل اور ان کو لائقِ احترام گردانتے تھے۔ وہ زیادہ پڑھے لکھے تو نہ تھے لیکن بہت معاملہ فہم اور متوازن اور معتدل تھے۔ ہمیشہ علم اور اصحاب علم کی خدمت میں مشغول رہے۔ تمام عمر شادی نہیں کی۔ ۲۸ اپریل ۱۹۷۵ء (۱۳ ربیع الثانی ۱۳۹۵ھ) کو فوت ہوئے اور اپنے قائم کردہ دارالعلوم (ماموں کانجن) کے احاطے میں دفن کیے گئے۔

اور مولانا عبدالوہاب دہلوی کے حلقۂ درس میں شامل ہوئے۔ ان سے بعد ان کے فرزند گرامی مولانا عبدالستار دہلوی سے کتب حدیث کی تکمیل کی۔ باقی فنونِ درسیہ بھی ممتاز اہل علم سے پڑھے۔

مروجہ علوم سے فراغت کے بعد واپس آئے تو اوکاڑہ کے قریب چک ۱۲/۱۰ میں اقامت اختیار کی۔ وہاں خطابت و امامت اور درس و تدریس کا سلسلہ شروع کیا۔ کافی عرصہ یہ خدمت انجام دیتے رہے۔

مولانا مسعود عالم ندوی (متوفی ۱۶۔ مارچ ۱۹۵۴) عربی کے مشہور ادیب، مصنف اور مترجم تھے۔ عربی زبان کی نشر و اشاعت کے لیے انھوں نے "دار العروبہ" کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا تھا۔ قیامِ پاکستان کے کچھ عرصہ بعد وہ گوجرانوالہ میں مقیم رہے تھے۔ اس زمانے میں مولانا عبداللہ بھی ان کے حلقے میں آئے اور ان سے جدید عربی میں استفادہ کیا۔ گوجرانوالہ کے دورانِ قیام میں وہ نامور عالم حضرت مولانا حافظ محمد گوندلوی کے درسِ بخاری میں بھی شریک ہوتے رہے۔

اب تقریباً بائیس برس سے فیصل آباد میں مقیم تھے اور ستیانہ روڈ پر جیلانی پورہ کی گلی ۱۰ میں مسجد کریمیہ میں فرائض خطابت انجام دیتے تھے، مسجد کے قریب ہی ان کا ذاتی مکان تھا، جس میں ان کی رہائش تھی۔ ادارہ علومِ اثریہ میں جو فیصل آباد کے منٹگمری بازار میں قائم ہے، شیخ الحدیث کے منصب پر فائز تھے۔

ان سطور کے راقم نے پہلی دفعہ ۱۹۵۰ء میں ان کا نام سنا۔ مارچ کا مہینہ تھا۔ مولانا معین الدین لکھوی نے اپنی درس گاہ جامعہ محمدیہ (اوکاڑہ) کا سالانہ جلسہ منعقد کیا، مولانا محمد حنیف ندوی اور راقم الحروف کو بھی اس میں شرکت کی دعوت دی۔ مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی ان دنوں اوکاڑہ میں اقامت پذیر تھے، وہاں پہنچے تو شاہ صاحب نے ہمیں چائے پر بلایا۔ انھوں نے بتایا کہ یہاں سے چند میل کے فاصلے پر چک ۱۲/۱۰ ہے، وہاں ایک شخص مولانا عبداللہ رہتے ہیں، مسلکاً اہل حدیث ہیں، بہت بڑے عالم اور کثیر المطالعہ شخص ہیں۔ ان کا کتب خانہ بہت سی نایاب اور نادر کتابوں پر مشتمل ہے۔ نہایت ملنسار اور زندہ دل آدمی ہیں۔ میرے گہرے اور مخلص دوست ہیں میں کبھی ان کے ہاں جاتا ہوں، وہ کبھی میرے ہاں آتے ہیں۔ تقریروں اور جلسوں سے انھیں کوئی سروکار نہیں، بس علم اور اہل علم سے واسطہ رکھتے ہیں۔ سادہ مزاج، بے تکلف، وضع قطع اور لباس و معاشرت خالص دیہاتی۔!

اس سے چند مہینے بعد ستمبر ۱۹۵۰ء میں "الاعتصام" میں اشاعت کے لیے ایک مضمون آیا، جس کا عنوان تھا "فیض الباری کے دو مقام"۔ یہ انہی مولانا عبداللہ کا مضمون تھا، جس پر "ابو محمد عبداللہ لائل پوری، چک ۱۲/۱۰

برادستہ رینالہ خورد تحصیل اوکاڑہ" مرقوم تھا۔ میں نے مضمون مولانا محمد حنیف ندوی کو دکھایا۔ انھوں نے پڑھ کر فرمایا:

"مضمون اگرچہ مختصر ہے تاہم بہت اچھا ہے اور معلوم ہوتا ہے، رجال حدیث پر اس شخص کی نظر بہت گہری ہے۔"

یہ مضمون ۱۲ اکتوبر ۱۹۵۰ کے "الاعتصام" میں شائع ہوا۔

اس سے ٹھیک دو سال بعد نومبر ۱۹۵۲ میں ایک صاحب دفتر "الاعتصام" میں تشریف لائے اور کہا "السلام علیکم۔ میرا نام عبداللہ لائل پوری ہے، حاضر ہو سکتا ہوں؟" میں فوراً سمجھ گیا کہ یہ وہی مولانا عبداللہ ہیں، جن کا مولانا سید محمد جعفر شاہ پھلواروی نے ذکر کیا تھا اور "فیض الباری کے دو مقام" کے عنوان سے جن کا مضمون شائع ہوا تھا۔ لمبا قد، سانولا رنگ، متوازن جسم، عمامہ باندھے، تہبند پہنے اور کمبل اوڑھے ہوئے۔ نہ بات چیت میں تکلف، نہ اندازِ کلام میں تصنع، نہ علم کا غرور، نہ تحقیق کا پندار۔ مجھے ان سے مل کر نہایت خوشی ہوئی۔ یہ ان سے پہلی ملاقات تھی۔ اس کے بعد وہ میرے مہربان اور بزرگ دوست تھے۔ نہ مجھے ان سے کوئی جھجک تھی، نہ انھیں مجھ سے کوئی حجاب ــــ!

شاہ صاحب سے ان کے مراسم ہمیشہ انتہائی مخلصانہ رہے۔ وہ لاہور آتے تو ان سے ملاقات کے لیے ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں تشریف لاتے، مولانا محمد حنیف ندوی سے بہت عقیدت سے ملتے اور مجھ پر شفقت فرماتے۔

شاہ صاحب کے قیام اوکاڑہ کے زمانے میں ان کی ایک صاحب زادی کی شادی ہوئی جس میں مولانا عبداللہ کو بھی دعوتِ شرکت دی گئی تھی۔ شاہ صاحب شادی میں دف بجانے کے قائل تھے۔ مولانا عبداللہ نے بتایا کہ میں شاہ صاحب کے گھر پہنچا تو ابھی دف بجانے کا سلسلہ شروع نہیں ہوا تھا۔ میں گیا تو مجھے دیکھتے ہی شاہ صاحب نے گھر کی عورتوں سے کہا: "اہل حدیث عالم مولانا عبداللہ آگئے ہیں، یہ تمھیں دف بجانے کا حکم دیں گے۔ ان کے حکم کا مطلب دف بجانے کا افتتاح کرنا ہوگا" ــــ مولانا نے فرمایا، شاہ صاحب کی یہ بات سن کر میں مسکرایا اور گھر کی عورتوں سے دف بجانے کو کہا، اور دف بجنے لگی۔

ان کے کتب خانے میں ہر قسم کی علمی اور فنی کتابیں موجود تھیں۔ مولانا محمد حنیف ندوی کو ایک مرتبہ "کتاب سیبویہ" کی ضرورت پڑی جو علم نحو کی مشہور ترین اور اولین کتاب ہے۔ یہ کتاب ان کو کہیں سے نہ ملی۔ مولانا عبداللہ سے ذکر کیا تو فرمایا "میرے پاس موجود ہے، پیش خدمت کر دوں گا" چنانچہ وہ مولانا ندوی کو کتاب سیبویہ دینے کے لیے خود فیصل آباد سے لاہور تشریف لائے۔

ایک دفعہ مجھے اپنے کام (فقہائے ہند) کے سلسلے میں سمعانی کی "الانساب" کی ضرورت پڑی۔ لاہور میں جہاں تک میری رسائی ہو سکتی تھی، کتاب تلاش کی گئی مگر نہیں ملی۔ اتفاق سے مولانا عبداللہ سے ملاقات ہوئی تو ان سے عرض کیا۔ فرمایا "الانساب" میرے کتب خانے میں موجود ہے، بھجوا دوں گا، چند روز بعد ایک دوست کے ہاتھ کتاب بھجوا دی اور کئی مہینے میرے پاس رہی۔ میں کتاب واپس کرنے فیصل آباد گیا تو فرمایا، اتنی تکلیف اٹھانے کی کیا ضرورت تھی، کسی آنے جانے والے کے ہاتھ بھیج دیتے یا میں کبھی خود لاہور جاتا تو لے آتا۔

میرے محترم دوست جعفر قاسمی صاحب کئی سال پیشتر محکمۂ اوقاف پنجاب میں ایک بڑے منصب پر فائز تھے، آج کل اپنے وطن چنیوٹ (ضلع جھنگ) میں سکونت پذیر ہیں، پڑھنا لکھنا اور اہلِ علم سے تعلقات قائم کرنا اور قائم رکھنا ان کا شغل ہے۔ صوفیا و اولیا کے حالات و کوائف سے انھیں بالخصوص دلچسپی ہے۔ انھوں نے ایک دن مجھ سے کہا کہ چنیوٹ سے گزرتے ہوئے فیصل آباد میں کسی صوفی مزاج اہل علم و کتابوں کے شوقین عالم کا تمہیں علم ہو تو ان کا پتہ بتاؤ۔ میں نے کہا فیصل آباد میں منٹگمری بازار چلیے۔ وہاں دارالعلوم اثریہ میں مولانا عبداللہ صاحب سے ملیے، وہ آپ کے ذوق و مزاج کے آدمی ہیں، ان کا بہت اچھا کتب خانہ ہے، پڑھنے کے لیے کتابیں بھی دیں گے، کھانا بھی کھلائیں گے، چائے بھی پلائیں گے اور اگر انھیں معلوم ہو گیا کہ محض پڑھنے لکھنے کا شوق آپ کو ان کے ہاں لے جاتا ہے تو آمد و رفت کا کرایہ بھی دیں گے۔ دوسرا اعتبار سے کھلے دل کے عالم ہیں، آپ انھیں مل کر خوش ہوں گے۔ کہا ان کے نام رقعہ لکھ دو تاکہ ان سے ملنے اور بات کرنے میں کوئی جھجک نہ ہو۔ میں نے کہا رقعے کی ضرورت نہیں، آپ ان کو میرا سلام پہنچا دیجیے اور اپنی ضرورت بیان کیجیے۔ تقریباً ایک مہینے کے بعد جعفر قاسمی صاحب لاہور تشریف لائے اور بتایا کہ میں عصر کے وقت مولانا عبداللہ کے ہاں پہنچا، وہ حدیث کا درس دے رہے تھے۔ میرے ساتھ ایک اور شخص بھی تھا۔ دو مالٹے میرے پاس تھے۔ مولانا درس سے فارغ ہوئے تو میں نے اپنے ساتھی کو ایک مالٹا دیا کہ مولانا کی خدمت میں پیش کرو۔ اس نے مولانا کو مالٹا دیا تو انھوں نے غصے سے دور پھینک دیا۔ میں نے اٹھ کر مالٹا پکڑا اور ان کے پاس جا بیٹھا۔ عرض کیا، "مجھے آپ کی خدمت میں اسحاق بھٹی صاحب نے بھیجا ہے اور آپ کو سلام کہا ہے۔" فرمایا، "کون اسحاق بھٹی؟ میں نہیں جانتا۔" عرض کیا "ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ والے۔" بولے، "میں کسی کو نہیں جانتا۔" میں نے عرض کیا، "حضور ہم مسافر آدمی ہیں، ہماری عرض تو سن لیجیے۔" فرمایا "کہو کیا کہنا چاہتے ہو؟" میں نے نہایت نرم لہجے میں چند باتیں کیں تو غصہ جاتا رہا۔ میں نے کہا، "آپ نے مالٹا کیوں پھینک دیا تھا، ہمارا یہ حقیر تحفہ قبول کیوں نہیں فرمایا؟" بولے

"بات یہ ہے کہ بعض لوگ مجھے کیمیاگر سمجھتے ہیں اور اگر اسی قسم کی کوئی چیز پیش کرتے ہیں - میں یہ سمجھا، آپ لوگ بھی اسی لیے میرے پاس آئے ہیں کہ میں کیمیاگر ہوں اور آپ کو سونا چاندی بنانے کا نسخہ بتاؤں۔" یہ سن کر میں ہنس پڑا، وہ بھی ہنس پڑے - پھر بے تکلفی سے باتیں ہونے لگیں - تمھارا سلام قبول کیا اور کہا "اسحاق بھٹی صاحب میرے بہت اچھے دوست ہیں۔" اپنے کتب خانے میں لے گئے، چائے پلائی، کتابیں دکھائیں اور نہایت محبت کا برتاؤ کیا - فرمایا میرے کتب خانے کی جو کتاب آپ لے جانا چاہیں، لے جا سکتے ہیں - جعفر قاسمی صاحب سے ان کا کوئی مسلکی تعلق نہیں تھا، محض علمی تعلق تھا جو آخر وقت تک قائم رہا - قاسمی صاحب نہایت احترام سے ان کا ذکر کرتے تھے - اب بھی وہ ان کی وسعتِ قلب و نظر اور وسعتِ مطالعہ کی تعریف کرتے ہیں -

ایک مرتبہ مجھے اپنے موضوع سے متعلق چند عربی اور فارسی کتابوں کی شدید اور فوری ضرورت تھی - فیصل آباد گیا اور ان کا کتب خانہ دیکھا تو حیران رہ گیا - تفسیر، حدیث، فقہ و اصول، ادبیات، تاریخ، تنقید، رجال و تذکرہ وغیرہ کا وسیع ذخیرہ ان کے ہاں موجود تھا - مجھے برصغیر پاک و ہند کے رجالِ فقہ کے بارے میں جن کتابوں کی تلاش تھی، وہ سب ان کے کتب خانے کی زینت تھیں - فرمایا جو کتاب جی چاہے لے جاؤ اور جب جی چاہے واپس کر دو - کوئی شرط یا پابندی نہیں، اصل چیز تمھاری ضرورت اور مرضی ہے -

یہ ان کی مہربانی اور مجھ پر شفقت کی انتہا تھی - کچھ عرصے بعد ان کی تمام کتابیں جو میں لایا تھا، واپس کر دیں - پنجابی ادب و شعر اور علومِ دینیہ سے متعلق بھی بہت سی کتابیں ان کے پاس موجود تھیں - اس سلسلے میں یہ واقعہ بھی سنتے جائیے - ایک دن میں ان کی لائبریری میں کتابیں دیکھ رہا تھا کہ ایک موقعے پر میں نے ہیر وارث شاہ کا یہ شعر پڑھا:

جو لئین اڈاریاں نال بازاں اوہ بلبلاں تھک مریندیاں نیں

اوہناں ہرنیاں دی عمر ہو چکی پانی شیر دی جوہ جو پیندیاں نیں

یہ شعر کچھ ایسا برمحل پڑھا گیا تھا کہ سن کر بہت خوش ہوئے - فرمایا، "ہیر سے بھی تعلق رکھتے ہو؟" عرض کیا، "ہیر کتاب سے تعلق رکھتا ہوں۔" اس کے بعد اس موضوع پر مختلف شعرا نے فارسی اور پنجابی وغیرہ میں جو کتابیں تحریر کی ہیں، اس پر گفتگو ہونے لگی - اس اثنا میں انھوں نے بھی ہیر وارث شاہ کا ایک شعر پڑھا - میں نے عرض کیا "ترنم سے!" فرمایا "ٹھیک ہے، ترنم ابھی ہاتھ باندھ کر سامنے کھڑا ہو جائے گا، ذرا دروازہ بند کر دو۔" پھر ہیر کے مختلف

نامات سے چند شعر سنائے، آواز شیریں اور پرکشش۔ پڑھنے کا انداز بہت عمدہ اور پیارا۔

مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم بھی مولانا عبداللہ سے تعلق رکھتے تھے۔ بعض مسائل میں وہ ان سے استفادہ کرتے اور ان کے کتب خانے سے کتابیں منگواتے تھے۔ چنانچہ ان کو خطابی کی معالم السنن، شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی تحفہ اثنا عشریہ اور تفسیر عزیزی کی ضرورت پڑی تو مولانا عبداللہ سے منگوائیں۔ معالم السنن کے چند مقامات پر مولانا مودودی نے اپنے قلم سے بعض باتیں تحریر بھی کی تھیں۔ ان دونوں بزرگوں کے درمیان باقاعدہ سلسلہ مکاتبت جاری تھا۔ مختلف اوقات میں حدیث و فقہ کے بھی اہم معاملات سے متعلق مولانا مودودی ان سے استفسار کرتے تھے۔ سنن ابی داؤد کی بعض اسناد و متون کے بارے میں بھی مولانا مودودی نے ان سے کچھ سوالات کیے تھے اور انھوں نے تمام سوالوں کا وضاحت سے جواب دیا تھا۔

مولانا عبداللہ مرحوم علم و فضل کے ساتھ ساتھ بہت نیک اور پرہیزگار بھی تھے۔ نماز تنہا پڑھتے یا امامت کراتے، زیادہ لمبی نہیں پڑھتے تھے، تاہم نہایت خشوع و خضوع سے نماز ادا فرماتے اور مقتدی ان کی اقتدا میں ایک خاص قلبی کیفیت محسوس کرتے۔ غالباً ۱۹۵۳ء کی بات ہے، وہ دارالعلوم تقویۃ الاسلام (شیش محل روڈ، لاہور) تشریف لائے۔ نماز کا وقت ہوا تو کسی صاحب نے انھیں نماز پڑھانے کے لیے کہا۔ جماعت کھڑی ہو چکی تھی کہ مولانا سید داؤد غزنوی مرحوم تشریف لے آئے۔ اس وقت مولانا غزنوی ان کو نہیں جانتے تھے۔ نماز کے بعد مولانا غزنوی وظیفے سے فارغ ہوئے تو کسی سے پوچھا، "یہ کون صاحب ہیں؟ بہت نیک آدمی ہیں۔" انھیں مولانا سے ملایا اور تعارف کرایا گیا، مولانا نے ان کو دعا دی اور فرمایا "آپ کی اقتدا میں نماز پڑھ کر مجھے ایک خاص سرور حاصل ہوا۔" اس کے بعد دونوں کے درمیان بہت اچھے مراسم قائم ہو گئے تھے۔ مولانا غزنوی انھیں اکثر دارالعلوم تقویۃ الاسلام میں اختتام صحیح بخاری کی تقریب میں آخری حدیث پر تقریر کرنے کے لیے دعوت دیتے۔

ایک مرتبہ حج کے موقعے پر حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب (گولڑہ) کے جانشین حضرت پیر غلام محی الدین کو (جنھیں لوگ پیار سے بابو جی کہتے تھے) مولانا عبداللہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا اتفاق ہوا۔ نماز میں ان پر کچھ ایسی کیفیت طاری ہوئی کہ تعارف کے بعد اصرار کیا کہ قیام مکہ مکرمہ کے دوران مولانا انہی کے ہاں قیام فرمائیں۔ مولانا نے معذرت کی مگر پیر صاحب نے قبول نہیں فرمائی۔ چنانچہ وہ کئی دن پیر صاحب کے پاس مقیم رہے۔ پیر صاحب

نے اپنے باورچی کو خاص طور سے ہدایت کر رکھی تھی کہ کھانا ان کی پسند کے مطابق تیار کیا جائے۔ جماعت کے وقت اگر مولانا موجود ہوتے تو پیر صاحب انہی کو امام بناتے اور ان کی اقتدا میں نماز پڑھتے۔ اس اثنا میں پیر صاحب نے کو یہ عجیب واقعہ سنایا کہ ایک مرتبہ مولانا محمد ابراہیم میر سیالکوٹی (متوفی ۱۲ جنوری ۱۹۵۶ء) اور مولانا ثناء اللہ امرتسری (متوفی ۱۶ مارچ ۱۹۴۸ء) حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب (متوفی ۲۹ صفر ۱۳۵۶ھ/ ۱۱ مئی ۱۹۳۷ء) سے ملاقات کے لیے گولڑہ تشریف لے گئے۔ نماز کا وقت ہوا تو حضرت پیر صاحب نے امامت کے لیے مولانا محمد ابراہیم صاحب کو آگے کر دیا۔ اس سے ان کے بعض مرید اور معتقد کچھ پریشان سے ہوئے، پیر صاحب نے فرمایا: "جو شخص یہ سمجھتا ہے کہ اس کی نماز مولانا ابراہیم کے پیچھے نہیں ہوتی، وہ الگ جا کر نماز پڑھ لے۔ ہم مولانا کی اقتدا ہی میں نماز پڑھیں گے۔"

یہ پرانے زمانے کے متوازن اور معتدل اہل علم کی باتیں ہیں۔ اس دور ہنگامہ خیز میں ان کو صحیح سمجھنے والے بھی بہت کم لوگ ملیں گے۔

مولانا عبداللہ بے شک ایک خاص فقہی مسلک کے حامل تھے، لیکن ان کے تعلقات کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ہر فقہی مکتب فکر کے حضرات سے ان کے مراسم اور روابط تھے۔ فیصل آباد کے قریب سالار والا میں ایک بزرگ پیر ابو انیس محمد برکت علی فروکش ہیں، ان کے مولانا سے گہرے مراسم تھے۔ مولانا ان کے ہاں جاتے اور وہ مولانا کے ہاں آتے تھے۔ انھوں نے ایک کتاب لکھی تو مولانا نے اس کی تخریج کی۔

وہ بہت وسیع النظر اور فراخ حوصلہ عالم تھے۔ جو شخص جتنی مشکل بات پوچھتا، اتنا ہی خوش ہوتے۔ اس حیثیت سے کہنا چاہیے کہ وہ مشکل پسند تھے اور سوال میں جس قدر سنگلاخ زمین اختیار کی جاتی، اسی قدر مسرت محسوس کرتے۔ ہمارے ایک محترم اور بزرگ دوست سید شیر محمد مشکل ہی سوال کرنے کے عادی ہیں۔ ایک مرتبہ وہ یہ تحقیق کر رہے تھے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے والد کا اسم گرامی کیا ہے اور حدیث کی کس کس کتاب میں کس انداز میں بیان ہوا ہے۔ میں نے مولانا عبداللہ مرحوم کو خط لکھا۔ انھوں نے فوراً جواب دیا اور مسند امام احمد کی چھ سات احادیث درج کر دیں کہ حضرت موسیٰ کے والد کا نام نامی عمران تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فلاں فلاں مقام پر اس انداز سے ان کا ذکر فرمایا ہے۔ خط کے آخر میں تحریر فرمایا، تمھارے خط کا فوراً جواب دے رہا ہوں اور جلدی میں جو حدیثیں مل سکی ہیں، درج کر دی گئی ہیں، ولعل عندنا مزید۔

دوسرے دن پھر خط آ گیا۔ اس میں مزید حدیثیں اور حوالے تھے تیسرے دن پھر آ گیا، اس میں بھی حدیث کی بعض کتابوں کے حوالے مرقوم تھے۔

اس سے چند روز بعد لاہور میں ایک دوست کے ہاں شادی میں ملاقات ہوئی۔ فرمایا، بعد میں تم نے کوئی سوال نہ پوچھا۔ مشکل سے مشکل سوال پوچھا کرو اور ضرور پوچھا کرو۔ مجھے مشکل سوال ہی سے لطف آتا ہے، جب تک ذہن پر بوجھ نہ پڑے اور کتابیں نہ کھنگالی جائیں، بات نہیں بنتی۔ فرمایا، ایک مرتبہ ایک شخص نے خط کے ذریعے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی والدہ کا نام دریافت کیا۔ میں نے ... آ ... پھنس گئے۔ بالآخر یہ مسئلہ سیوطی نے حل کر دیا اور مجھے بہت خوشی ہوئی۔

وہ عادات و اطوار کے اعتبار سے ملنگ اور قلندر آدمی تھے۔ ہر شخص سے محبت اور پیار سے ملتے۔ ہر قسم کے لوگوں سے ان کے مراسم تھے اور سب ان کا احترام کرتے تھے۔ میں انھیں کہا کرتا تھا کہ آپ "سلسلۂ محبتیہ" یا "سلسلۂ اُلفتیہ" قائم کر لیجیے اور ایسے لوگوں کو اس میں شامل کیجیے جو سب سے محبت و الفت کا برتاؤ کریں۔ میں اس سلسلے میں شامل ہونے والا پہلا شخص ہوں گا جو آپ کے دستِ پُر شفقت پر بیعت کروں گا۔ اس دنیا میں ہر شے کی فراوانی ہے، لیکن محبت مفقود ہے۔ "سلسلۂ محبتیہ" میں شامل ہو کر ہم لوگوں کو پیار کا درس دیں گے اور دنیا میں محبت کے ذریعے امن و امان قائم کریں گے۔ نہ کسی کا کوئی دشمن ہوگا اور نہ لڑائی جھگڑے تک نوبت پہنچے گی۔ ہر طرف امن ہی امن اور سکون ہی سکون ہوگا۔

مولانا مرحوم تعویذ بھی لکھتے تھے اور دم جھاڑا بھی کرتے تھے۔ لوگوں کو ان پر یقین تھا اور ان کے تعویذ، دم اور دعا وغیرہ کو اللہ شرفِ قبولیت عطا فرماتا تھا۔

مختلف فقہی مسائل سے متعلق بے شمار لوگ ان سے فتوے پوچھتے تھے اور وہ نہایت مدلل فتوی لکھتے تھے۔ قرآن، حدیث اور فقہ کی رو سے مسئلۂ زیرِ بحث کے ہر پہلو کی وضاحت کرتے۔ اگر ان کے فتوے جمع کیے جائیں تو یہ بڑی خدمت ہوگی جو اُن کے قائم مقام مولانا ارشاد الحق اثری کو انجام دینی چاہیے۔

ان کی خدماتِ گوناگوں میں ادارہ علومِ اثریہ کو خاص اہمیت حاصل ہے جو فیصل آباد میں قائم ہے، وہ اس کے بانیوں میں سے تھے۔ مولانا محمد حنیف ندوی اور ان سطور کے راقم کا شمار بھی مؤسسینِ ادارہ میں ہوتا ہے۔ پہلے اس ادارے کی باقاعدہ میٹنگیں ہوتی تھیں اور ہم لوگ ان میں شریک ہوتے تھے۔ مولانا ندوی صاحب تو ادارے

ِ تدریس کے لیے بھی لاہور سے فیصل آباد جاتے تھے۔ اب عرصے سے کوئی میٹنگ نہیں ہوئی۔ مولانا عبداللہ نے اپنا تمام کتب خانہ ادارے کو دے دیا تھا اور وہ اس میں شیخ الحدیث بھی تھے۔ ادارہ معلوم ... کے بیتے ... نھوں نے بہت محنت کی اور انتہائی ایثار کا مظاہرہ کیا۔

وہ بڑے ہی صابر و شاکر آدمی تھے۔ گیارہ بارہ سال پہلے جوان بیٹا فوت ہوا، پھر بیوی نے وفات پائی۔ یہ دو بہت بڑے صدمے تھے، جو انھوں نے نہایت صبر سے برداشت کیے۔ میں دونوں کے جنازے میں شامل ہوا اور دونوں دفعہ فرمایا کہ لاہور سے فیصل آباد آئے ہو، اتنی تکلیف کرنے کی کیا ضرورت تھی، وہیں بیٹھ کر دعا کر دینا کافی تھا۔

کتابیں خریدنا اور پڑھنا ان کا اصل مشغلہ تھا۔ ان کے مطلب کی جو کتاب کہیں چھپتی اور ان کے علم میں آجاتی تو اسے خریدنے کے لیے بے تاب ہو جاتے اور اس وقت تک چین نہ لیتے جب تک اسے خرید نہ لیتے اور پوری کتاب پڑھ نہ لیتے۔ ان کا حلقۂ احباب بہت وسیع تھا، جس میں پڑھے لکھے، ان پڑھ، امیر غریب سب شامل تھے۔ وہ ان سے ملتے بھی تھے، باتیں بھی بہت کرتے تھے، ان کے کام بھی کراتے تھے اور مطالعہ بھی کرتے تھے۔ اپنی لائبریری میں جاتے تو کتابوں میں غرق ہو جاتے۔ کتابیں ان کے لیے قبر بنی ہوئی تھیں۔ لکھتے بہت کم تھے۔ ان کا بہت بڑا کام مسند ابویعلیٰ کی تحقیق و تصحیح ہے۔ اس میں مسند عثمان نہیں ہے، اس کے مختلف قلمی نسخوں کو سامنے رکھ کر مسند عثمان مرتب کی۔

وہ بہت اونچے آدمی تھے۔ دل تعصب سے خالی اور ذہن بغض و عناد سے پاک۔ سب سے دوستی اور سب کے خیرخواہ۔ متقی و پرہیزگار، پیکرِ سخاوت، مہمان نواز، بلند اخلاق، منجھے ہوئے مدرس، جلیل القدر عالم اور چلتا پھرتا کتب خانہ۔ مختلف مسائل سے متعلق بہت سی کتابوں کے حوالے ان کے ذہن میں محفوظ تھے۔ اس رعایت سے میں انھیں "حوالدار" کہا کرتا تھا۔ ان کی موجودگی میں کوئی صاحب مجھ سے علمی گفتگو کرتے تو میری حوصلہ افزائی کرتے ہوئے فرماتے، "وہ حوصلے سے بات کرو، گھبرانے کی ضرورت نہیں، حوالدار مدد کے لیے موجود ہے۔"

مولانا مرحوم علم کے میدان میں تحمل و بردباری کے اعتبار سے ہماری قدیم روایات کے امین تھے۔ اللہ انھیں کروٹ کروٹ جنت نصیب کرے۔

حضرت مرحوم ۱۰ اپریل ۱۹۸۳ کو یعنی ۱۴۰۳ھ کے رمضان المبارک سے قبل اپنے مسکن فیصل آباد سے حجاز مقدس کے لیے روانہ ہوئے۔ چند روز کراچی ٹھہرے۔ پھر مکہ مکرمہ گئے۔ رمضان کا مہینہ وہیں گزرا۔ جدہ میں ان کے بعض عزیز

جہاں جاتے تھے مسند ابویعلیٰ کے نسخہ جات وہاں رکھے گئے تھے۔ عید الفطر کے بعد وہ اپنے بیٹے کے پاس جدہ آئے۔ ۳ شوال کو جمعرات کے روز جدہ سے مکہ معظمہ کا قصد کیا اور عمرے کے لیے احرام باندھا۔ لیکن اچانک سر میں درد ہونے لگے۔ احرام کھول دیا اور واپسی کا ارادہ دوسرے دن جمعۃ المبارک پر ملتوی کر دیا، مگر دوسرے دن یعنی ۱۵ جولائی ۱۹۸۳ (۴ شوال ۱۴۰۳ھ) کو جمعے کے روز نمازِ عصر کے بعد دل کا ایسا شدید دورہ پڑا کہ طبی امداد پہنچنے سے قبل روح قفسِ عنصری سے پرواز کر گئی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ مولانا نے ۷۹ سال عمر پائی۔

اس عاشقِ رسول اور شیدائیِ سنتِ خیر البشر (صلی اللہ علیہ وسلم) کی میت کو جدے سے مکہ مکرمہ لے جایا گیا اور اس کی خاکِ پاک میں دفن کر دیا گیا۔

اللھم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ

پروفیسر میرزا مقبول بیگ بدخشانی

میرخواند اور خواندامیر کی تاریخی یادگاریں

میر محمد معروف بہ میر خواند اور غیاث الدین معروف بہ خواند امیر ایران کے دو مشہور مورخ ہوئے ہیں جو زندگی کا بیشتر حصہ ہرات میں مقیم رہے۔ میر خواند ایک مشہور عمومی تاریخ "روضۃ الصفا فی سیرۃ الانبیاء والملوک والخلفا" کے مصنف ہیں جو "روضۃ الصفا" کے نام سے مشہور ہے۔ ان کے والد سید برہان الدین معروف بہ خاوند شاہ اور دادا سید کمال الدین محمود تھے۔ میر خواند ۸۳۸ھ/ ۱۴۳۴ء میں بخارا میں پیدا ہوئے۔ ان کے دادا کمال الدین محمود کا انتقال ہوا تو ان کے بیٹے برہان الدین خاوند شاہ پر عسرت و زحمت کا دور آیا۔ صغر سنی ہی میں وہ بخارا سے بلخ چلے گئے وہاں علوم متداولہ کی تحصیل میں معروف رہے۔ ماوراء النہر کے بزرگ علما سے بھی استفادہ کیا۔ پھر ہرات آگئے جو علم و فضل کا بڑا مرکز تھا۔ یہاں کے دانش وروں سے بھی اکتساب فیض کیا اور کچھ عرصے بعد بلخ واپس چلے گئے۔ ان کا شمار بھی وقت کے ساتھ ساتھ مشہور علما میں ہوا۔ ان کا انتقال بلخ ہی میں ہوا۔

غیاث الدین خواند امیر اپنی کتاب "حبیب السیر" میں لکھتے ہیں کہ سید برہان الدین کے تین بیٹے تھے، بڑے میر محمد تھے جو میر خواند کے لقب سے مشہور ہوئے۔ روضۃ الصفا ان کی علمی یادگار ہے۔ ان کے دوسرے بیٹے سید نظام الدین سلطان احمد تھے جو تیموری شہزادہ بدیع الزمان میرزا بایقرا کے زمانے میں قاضی القضاۃ کے منصب پر فائز تھے۔ تیسرے نعمت اللہ تھے۔

خواند امیر یہ بھی لکھتے ہیں کہ میر خواند کو تبحر علمی کی وجہ سے بڑی ناموری حاصل ہوئی، ان کی تاریخ "روضۃ الصفا" کی خواند امیر نے بہت تعریف کی ہے۔ ان سے خواند امیر نے شاگردی کا رابطہ ظاہر کیا ہے اور اس پر انھیں فخر بھی تھا۔ اس سلسلے میں ان کا یہ فقرہ قابلِ غور ہے۔

"در واقعہ مسوّد حروف نسبت بآن حضرت علاقۂ فرزندی ثابت دارد و بزبان گستاخی خود را در سلکِ

تا برداشتن شمع ... سبحان اللہ غلط گفتم۔ انتساب قطرہ بہ دریا عین بے ادبیست و اقتباس ذرہ از خورشید بوالعجبیست"

واقعۃً آنحضرت (میرخواند) کے ساتھ راقم حروف کا تعلق فرزندی کا ہے۔ گستاخی کی بات ہے کہ راقم اپنے آپ کو ان کے شاگردوں میں شمار کرتا ہے۔ سبحان اللہ! یہ کہنا درست نہیں کہ قطرے کو سمندر سے نسبت دینا عین بے ادبی ہے اور ذرے کو آفتاب کا جزء ظاہر کرنا بوالعجبی ہے۔ اس سلسلے میں خواندامیر کے یہ شعر بھی قابلِ ملاحظہ ہیں:

چہ نسبت ذرہ را با مہرِ انور | نمی شاید خزف در عقد گوہر
اگر خواہد کہ باشد آبرو ئے | ہمی گویم کہ من شاگرد او یم
نہ شاگردم، غلامِ کمترینم | بگرد خرمن او خوشہ چینم

مذکورہ بالا فقرے میں خواندامیر نے علاقہ فرزندی کی بات کی، جس سے غلط فہمی پیدا ہوگئی۔ ولیم اپرک مورلے نے اس غلط فہمی کی بنا پر یہ بتایا ہے کہ خواندامیر، میرخواند کے فرزند تھے[1]۔ اپچ۔ ایم۔ ایلیٹ نے بھی واضح طور سے یہی بتایا ہے[2]۔ حقیقت یہ ہے کہ خواندامیر نے میرخواند سے گہری عقیدت کی بنا پر اور ان کے مہر و محبت کی بدولت اپنے آپ کو ان کا فرزند ہی کہا ہے لیکن اس سے اگلے فقرے سے حقیقی رشتے داری جو انھیں مصنفِ روضۃ الصفا سے تھی، ظاہر ہو جاتی ہے۔ سید برہان الدین ان کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

"... و از آن سہ پسر ماند، سید محمد میرخواند کہ والد بزرگوار والدۂ مسوّد اوراق (حبیب السیر) است... الخ" یعنی ان کی یادگار تین بیٹے تھے، سید محمد میرخواند جو راقم الحروف کی والدہ کے والد بزرگوار تھے... الخ

اس سے بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ خواندامیر، میرخواند کی بیٹی کے فرزند، یعنی نواسے تھے جن کے والد ہمام الدین تھے۔ پروفیسر براؤن اور بیوٹے نے میرخواند کو خواندامیر کا گرینڈ فادر بتایا ہے۔ غالباً اس سے ان کا مطلب نانا

---

[1] A DESCRIPTIVE CATALOGUE OF THE HISTORICAL MANUSCRIPTS OF ARABIC AND PERSIAN P 30.

[2] THE HISTORY OF INDIAN AS TOLD BY HISTORIAN, VOL 4, P154.

ہی ہوگا۔

میرخواند کے ہم عصر سلاطین اور مخدومین : میرخواند آخری تیموری سلاطین کے دربار سے وابستہ رہے جن سے وزیر اعظم میر علی شیر نوائی کی سرپرستی بھی میرخواند کو حاصل تھی۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرخواند کے معاصر تیموری سلاطین کا مختصر ذکر کر دیا جائے۔

محمد میرخواند : بارہ سال کی عمر میں امیر تیمور (۷۷۱ تا ۸۰۷ھ/ ۱۳۶۹ تا ۱۴۰۴ء) کے بیٹے شاہرخ میرزا (۸۰۷ تا ۸۵۰ھ) کے ہم عصر تھے۔ شاہرخ کی وفات پر بعض تیموری شاہزادگان تخت و تاج کے امیدوار بنے۔ بعض [illegible] السلطنت [illegible] تخت نشین ہوئے، بعض مملکت کے دور دراز علاقوں میں غیر رسمی طور سے بھی حکمراں [illegible] اور ان [illegible] جنگ و جدل شروع ہوگئی۔ یہاں صرف ان سلاطین کا ضمناً ذکر کیا جائے گا جنھوں نے روضۃ الصفا کے مصنف میرخواند کے مسکن ہرات میں حکومت کی باگ ڈور سنبھالی۔

میرزا الغ بیگ : شاہرخ میرزا نے اپنے بیٹے الغ بیگ کو اپنی زندگی میں ۸۲۷ھ/ ۱۴۲۳ء میں ترکستان کی حکومت سونپی تھی۔ شاہرخ فوت ہوا تو الغ بیگ کی تاجپوشی ہرات میں ہوئی۔ میرزا الغ بیگ کا رجحان زیادہ تر سائنس کی طرف تھا۔ چنانچہ اس نے سمرقند میں مشہورِ زمانہ رصدگاہ تعمیر کرائی۔ الغ بیگ ہیئت دان تو تھا لیکن سیاست دان نہ تھا، وہ جلد ہی علاء الدولہ بایسنغر میرزا سے جنگ کرتے ہوئے مارا گیا اور علاء الدولہ نے ہرات ہی میں اپنی حکومت قائم کرلی، مگر وہ اپنے ہی بیٹے عبداللطیف میرزا کے ہاتھوں سازش کا شکار ہوگیا۔ عبداللطیف نے حکومت تو سنبھالی لیکن وہ بھی ۸۵۳ھ/ ۱۴۴۹ء میں قتل ہوگیا۔ اس کی موت کے بعد تیموری شاہزادوں میں انتشار حد سے بڑھ گیا اور تیموری حکومت کے زوال کی صورت پیدا ہوگئی۔ ان ناموافق حالات میں عبداللطیف ایک قریبی عزیز ابوالقاسم بابر بایسنغر میرزا خراسان کی حکومت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ ہرات ہی میں اس کی تاجپوشی ہوئی لیکن اس صاحب تخت نے بھی ۸۵۹ھ/ ۱۴۵۴ء میں یوسف قرا قویونلو[1] کے بیٹے جہانشاہ کے ہاتھوں شکست کھائی اور جہانشاہ عراق عجم کرمان اور فارس پر متصرف ہوگیا۔ [illegible] ھ/ ۱۴۵۷ء میں [illegible] نے ہرات کو بھی فتح کرلیا لیکن وہ ہرات کی حفاظت نہ کرسکا تو ابوسعید میرزا بن میراں شاہ پسر امیر تیمور ہرات پر

---

[1] قرا بمعنی سیاہ، قویونلو بمعنی بھیڑ۔ جس قبیلے نے اپنے جھنڈے پر سیاہ بھیڑ کی تصویر بنائی تھی وہ قرا قویونلو کہلاتا تھا۔

قابض ہوگیا۔ ۸۶۲ھ میں جہانشاہ قراقویونلو، اوزون حسن آق قویونلو[۲۵] کے ہاتھوں شکست کھاکر مارا گیا تو ابوسعید میرزا نے موقع کو غنیمت سمجھا اور ایران کے مغربی علاقوں کو جہاں قراقویونلو قبائل نے اپنی حکومت قائم کرلی تھی، مسخر کرنے میں کامیاب ہوگیا۔ لیکن اسے اوزون حسن آق قویونلو سے جنگ کرنی پڑی جس میں وہ مارا گیا۔

ابوالغازی سلطان حسین بایقرا ۔ سلطان حسین بن منصور بایقرا کو شروع میں الغ بیگ کی حمایت حاصل رہی تھی۔ پھر جب الغ بیگ اور اس کے بعد عبداللطیف قتل ہوا تو ابوسعید نے تخت نشین ہوتے ہی حفظِ ماتقدم کے پیشِ نظر سلطان حسین کو اسیر کرکے زندان میں ڈال دیا لیکن کچھ ہی عرصے بعد وہ زندان سے نکل بھاگا اور ابوالقاسم کی مدد سے خوارزم پہنچ گیا۔ ۸۶۲ھ میں اس نے استرآباد میں حکومت قائم کرلی اور بحیرۂ خزر پر بھی اس کا تسلط ہوگیا اور جب اسی سال ابوسعید قتل ہوا تو سلطان حسین استرآباد سے چل کر ہرات پہنچا اور وہاں تیموری تخت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگیا۔

سلطان حسین بہت علم دوست، فن شناس اور علما و شعرا کا مربی و محسن تھا۔ اس کے عہد میں بھی وزارتِ عظمیٰ کے منصب پر ترکی نژاد میر علی شیر نوائی تھا جو فارسی اور ترکی زبان کا نامور ادیب، مورخ اور شاعر تھا، اس کی فیاضانہ توجہ بھی اہلِ علم کی طرف تھی۔

ابوالغازی سلطان حسین کے دربار سے مولانا جامی ایسے شاعر، میرخواند اور خواندامیر ایسے مورخ اور بہزاد اور شاہ مظفر ایسے مصور وابستہ تھے۔ علی شیر اور علما کے علاوہ میرخواند کے علم و فضل سے بہت متاثر تھا۔ اسی کی فرمائش پر ہی میرخواند نے تاریخ "روضۃ الصفا" لکھنے کا آغاز کیا۔

میرخواند کے حالاتِ زندگی کا مفصل ذکر تو نہیں مل سکا البتہ خواندامیر مصنف حبیب السیر نے بیان کیا ہے کہ آغازِ شباب میں انھوں نے مشرقی علوم میں کاملاً آگاہی حاصل کرلی تھی۔ اس لحاظ سے انھیں اپنے معاصرین میں ممتاز حیثیت حاصل ہوئی۔ تاریخ کے مطالعے سے گہرا انہماک رہا۔ علمی شہرت کی بنا پر انھیں میر علی شیر نوائی کی صحبت میسر آئی جس کے فیاضیانہ سلوک کی بدولت "خانقاہ اخلاصیہ" جو میر علی شیر نے علما و فضلا کے آرام و راحت کے لیے تعمیر کرائی تھی، اس کے بعض کمرے میرخواند کے لیے مختص کر دیے گئے۔ میر علی شیر نے اپنے ایک

---

[۲۵] آق بمعنی سفید۔ جس قبیلے نے اپنے جھنڈے پر سفید بھیڑ کی تصویر بنائی تھی وہ آق قویونلو کہلاتا تھا۔

سوانحی مقالے میں میرخواند کے خداداد علمی اور تحقیقی ذوق کی پُر شوکت الفاظ میں تحسین کی ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ اس بات پر خوشی محسوس کرتا ہوں کہ میں نے اس معززِ عالم کو فارسی زبان کے سرمائے میں روضۃ الصفا ایسے گراں مایہ اضافہ کے لیے آمادہ کیا۔ میر علی شیر نے یہ بھی لکھا ہے کہ اس کتاب کا بہت سا آخری حصہ بسترِ علالت ہی میں لکھا گیا تھا۔ میرخواند نے خود بھی جلد ششم میں ان تکلیف دہ حالات کا ذکر کیا ہے، جن کے باوجود وہ کتاب لکھنے پر مجبور تھے۔ مصنف کی یہ بھی خوش نصیبی سمجھنی چاہیے کہ اپنے درد بھرے اوقات میں جب وہ لکھنے میں منہمک ہو جاتے تو تکلیف کو بھول جاتے۔ مصنف نے یہ بھی لکھا ہے کہ توفیقِ الٰہی اور فیضِ نامتناہیِ بادشاہی سے جلد ہفتم میں جب شاہرخ میرزا کے ذکرِ جلوس تک قلم پہنچا تو کیفیتِ حال یہ تھی کہ ضعفِ جگر، تکلیفِ کمر اور دردِ گردہ کی شدت کچھ ایسی ہوگئی کہ میں بیٹھنے اور حرکت کرنے میں بے بس تھا۔ مسیحا نفس طبیب جو اس غریب اور بےکس کا علاج کر رہے تھے، احتیاط کرنے اور پرہیز اختیار کرنے کی تلقین کرتے تھے، لیکن کون سی احتیاط اور کیسا پرہیز؟ بہرحال تحریر کی کاوش سے انھوں نے براہِ راست منع نہ کیا، جیسے بھی بن پڑا میں اپنے کام میں معروف رہا۔ آفرینندۂ لوح و قلم گواہ ہے کہ خاقان سعید (ابوالغازی سلطان حسین میرزا) کی سلطنت کی ابتدا سے اس کی حکومت کے اختتام تک کے حالات یہ نحیف و نزار جو سنتا تھا، دائیں پہلو پر لیٹے ہوئے لکھنے میں معروف رہتا تھا۔ ہمہ گیر درد کے سبب کسی ورق پر لکھ کر میں اسے صحیح ترتیب سے رکھنے پر بھی قادر نہ تھا۔ بعض اطبا نے آخر یہ کہا کہ تحریر کی یہ غیر معمولی کاوش درد بڑھانے کا موجب بن سکتی ہے، لیکن تحریر کے دوران درد کی کیفیت کچھ بھولتی اور تحریر کے ثمرات سے کچھ دل جمعی ہوتی مگر جب ضعف کی وجہ سے لکھ نہ سکتا تو دراز ہو کر لیٹ جاتا، کچھ نیند آتی تو بھیانک خواب دفعۃً بیدار کر دیتے۔

جلد ششم میں جلد ہفتم کی نوید دیتے ہوئے لکھا ہے:

"آنچہ بر سبیل تفصیل بنظر رسید در مجلد ہفتم بعد از ارادۂ قادر ضائع رقم زدۂ کلکِ بیان خواہد گشت"

یعنی "میں نے جو کچھ مفصل طور سے دیکھا، اگر قادرِ مطلق کو منظور ہوا تو ضبطِ تحریر میں لایا جائے گا۔"

بہرحال جو کچھ ہو سکا میر علی شیر نوائی کی کرم فرمائی اور فضلِ ربانی کی بدولت ہوا۔

جلد ہفتم میں وہ ابوالغازی سلطان حسین میرزا بایقرا اور اس کے بیٹے بدیع الزمان میرزا اور محمد خان شیبانی وغیرہ کے حالات قلم بند کرنا چاہتے تھے، لیکن وقت نے مہلت نہ دی۔ یہ حالات ان کے نواسے خواند امیر

مؤلف حبیب السیر نے مرتب کیے اور آخر میں انھوں نے میرخواند کے کچھ سوانحی حالات بھی شامل کیے۔

روضۃ الصفا کے موضوعات کی فہرست درج ذیل ہے :

پہلی جلد ابتدائیہ اور مقدمے پر مشتمل ہے۔ مقدمے میں تاریخ نویسی کی اہمیت بتائی گئی ہے۔ اس کے مطالعے سے جو فوائد حاصل ہو سکتے ہیں، ان کا تفصیل سے ذکر آیا ہے۔ اس میں درج ذیل مباحث تفصیل سے بیان ہوئے ہیں : آفرینش عالم، طوفان نوح، انبیائے کرام، اسرائیلی حکمران، حضرت بی بی مریم، حضرت عیسٰی، اصحاب کہف، ان کے بعد ایران قدیم کے پیش دادی اور کیانی بادشاہوں، سکندر اعظم کی عالمی فتوحات اور فلاسفہ یونان کے حالات تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔ اشکانی اور ساسانی بادشاہوں کے حالات آخری بادشاہ یزدگرد (۶۳۴ - ۶۵۲ء) تک آئے ہیں۔

دوسری جلد میں حضرت رسول کریمؐ کے اسلاف اور آنحضرتؐ کی مفصل تاریخ اور خلفائے راشدین کے حالات مستند حوالوں سے ۴۴ھ / ۶۶۴ء تک بیان ہوئے ہیں۔ تیسری جلد میں بارہ ائمہ (اثنیٰ عشرہ) کے حالات، بنو امیہ کے حکمرانوں اور خلفائے بنو عباس کے حالات ۶۵۶ھ / ۱۲۵۸ء تک بیان کیے ہیں، جب بغداد پر ہلاکو خان کا حملہ ہوا اور آخری خلیفہ مستعصم باللہ شہید ہوئے۔ چوتھی جلد میں ان خانوادوں کی حکومتوں کا ذکر آیا ہے جو خلافت عباسیہ کی ہم عصر تھیں : خاندان طاہریہ جو طاہر ذوالیمینین سے شروع ہوا اور محمد بن طاہر پر یعقوب بن لیث کے ہاتھوں ۲۵۹ھ / ۸۷۲ء میں ختم ہوا۔ خاندان صفاریہ کی حکومت طاہری حکومت کے خاتمے پر یعقوب بن لیث نے قائم کی۔ اس سلسلے میں یعقوب بن لیث اور عمرو بن لیث کا تفصیل سے ذکر آیا ہے۔ ان کے علاوہ خلف بن احمد حکمران سیستان کے حالات بھی بیان ہوئے ہیں۔ خاندان سامانیہ۔ صفاری حکومت اسمٰعیل سامانی (۲۷۹ تا ۲۹۵ھ) کے ہاتھوں ختم ہوئی۔ سامانی خاندان کی حکومت کے حالات ابوابراہیم اسمٰعیل بن نوح سامانی کے قتل (۳۹۵ھ / ۱۰۰۴ء) تک بالتفصیل بیان ہوئے ہیں، گیلان اور جرجان کے دیلمیوں کے حالات شمس المعالی قابوس بن وشمگیر سے دارا بن شمس المعالی قابوس تک، جس نے محمود غزنوی کے ہاتھوں شکست کھائی، غزنویوں کے حالات امیر سبکتگین سے ۵۸۳ھ / ۱۱۸۷ء تک، جب آخری غزنوی حکمران خسرو ملک پر غیاث الدین محمد غوری نے فتح پائی، آل بویہ کے حالات ان کے آغاز سے ابو علی کیخسرو بن عز الملک ابو کالنجار کی وفات (۴۸۷ھ / ۱۰۹۴ء) تک یا مصر کے خلفائے بنو فاطمہ

کے حالات ابوالقاسم محمد المہدی سے العاضد لدین اللہ کی وفات (۵۶۷ھ / ۱۱۷۱ء) تک ۔ فرقہ اسمٰعیلیہ، حسن بن صباح سے ہلاکو خاں کے ہاتھوں آخری شیخ الجبال رکن الدین خورشاہ کی موت (۶۵۳ / ۱۲۵۵) تک ۔ سلاجقہ : پہلی شاخ ، سلاجقہ ایران ، طغرل بیگ سے طغرل بن ارسلان کی وفات (۵۹۰ / ۱۱۹۳) تک ۔ دوسری شاخ، سلاجقہ کرمان ، قادر بن چغری بیگ سے آخری حکمران محمد شاہ تک ۔ تیسری شاخ ، سلاجقہ روم ، سلیمان بن قتلمش سے کیقباد بن فرامرز تک ، جو رومی شاخ کا آخری حکمران تھا ۔

خوارزم شاہان : ان کے آغاز سے جلال الدین منکوبرنی تک جو منگولوں کے ساتھ مردانہ وار مقابلہ کرنے کے بعد روپوش ہوا ۔ قراختائی ، قتلغ سلیمان براق حاجب سے نصیر الدین محمد بن برہان تک ، جسے منگول حکمران اولجائتو خدابندہ نے کرمان کی حکومت سپرد کی تھی (۷۰۷ھ / ۱۳۰۷) کے حالات تفصیل سے بیان ہوئے ہیں ۔ کرمان میں رونما ہونے والے بعض اضافی واقعات بھی بیان کیے گئے ہیں ۔ مظفری خاندان کے حالات ان کے آغاز سے تیمور کے ہاتھوں ان کے اختتام (۷۹۵ھ/۱۳۹۲) تک آئے ہیں ۔

اتابکان : اتابکان شام کے حالات ، اعماد الدین فرنگی سے ملک القاہر عز الدین مسعود کی وفات تک ۔ اتابکان آذربائیجان کے حالات ان کے آغاز سے آیش خاتون کی وفات (۶۸۶ / ۲۸۷) تک ، اتابکان لرستان، ان کے آغاز سے مظفر الدین افراسیاب تک مفصل بیان ہوئے ہیں ۔

غوریان : آغاز سے علاء الدین محمد ابو علی تک جو محمد خوارزم شاہ کے دباؤ کی وجہ سے ۶۱۱ / ۱۲۱۴ میں تخت و تاج سے دست بردار ہوا ، غوریان بامیان ، ملک مسعود فخر الدین سے جلال الدین علی تک ، جو محمد خوارزم شاہ کے ہاتھوں مارا گیا ۔

خاندانِ غلاماں : قطب الدین ایبک ، تاج الدین یلدوز ، آرام شاہ اور ناصر الدین قباچہ تک ۔
بنگال کے خلجی : محمد بختیار سے حسام الدین کی وفات تک ، شاہانِ دہلی شمس الدین التتمش سے غیاث الدین بلبن کے زمانے تک ، شاہان نیمروز و سجستان ، طاہر بن محمد سے تاج الدین نیالتگین تک ، جس پر منگولوں نے ۶۲۵ / ۱۲۲۷ میں فتح پائی ۔

ہرات کے آل کرت : آغاز سے ۷۷۸ / ۱۳۷۶ تک جب تیمور کے ہاتھوں ان کا خاتمہ ہوا ، مفصل بیان ہوئے ہیں ۔

اس جلد کے کئی حصے اصل صورت میں ترجمے کے ساتھ شائع ہوئے ہیں - جو حصہ طاہریوں سے متعلق ہے وہ دو مرتبہ اطالوی زبان میں مع اصل طبع ہوا - جو پہلی مرتبہ طبع ہوا اس میں صفاریوں کے حالات بھی شامل ہیں۔[۵] سامانیوں کے حالات لاطینی اور فرانسیسی دونوں زبانوں میں ترجمہ ہوئے - غزنویوں کی تاریخ لاطینی ترجمے کے ساتھ شائع ہوئی - آل بویہ کے حالات جرمن ترجمے کے ساتھ طبع ہوئے - اسمٰعیلیوں کے حالات فرانسیسی میں ترجمہ ہوئے اور مع اصل شائع ہوئے - سلجوقیوں، خوارزم شاہوں اور اتابکوں کے حالات بھی فرانسیسی زبان میں مع اصل طبع ہوئے - غوریوں سے متعلق تاریخ دو مرتبہ اطالوی اور فرانسیسی ترجموں کے ساتھ طبع ہوئی۔ اس طرح غزنویوں کی تاریخ کے الگ الگ ترجمے مع اصل شائع ہو چکے ہیں - غوریوں کی تاریخ کے بیشتر حصے کا ترجمہ انگریزی میں ڈاکٹر ڈارن نے تاریخ افاغنہ میں کیا ہے جو دو جلدوں میں ۱۸۲۹ء میں شائع ہوئی۔

پانچویں جلد میں ترکوں کے حالات بالتفصیل آئے ہیں - ان کے علاوہ چنگیز خاں کے اسلاف، چنگیز خاں اور اس کے بیٹوں اور جانشینوں اوکتائی قاآن، کیوک خان، منگو قاآن اور اس کے جانشینوں کے حالات تفصیل سے پیش کیے ہیں - توران کے خوانین سے سیور غاتمش کے بیٹے سلطان محمود خان تک کے حالات کی تفصیل دی ہے - ہلاکو خاں اور ایران میں اس کے جانشینوں کی مستند تاریخ بھی پیش کی ہے -

اس جلد کے حصہ اول کے کچھ اقتباسات ایم - لینگلس نے ایڈٹ کر کے فرانسیسی میں بصورت ترجمہ ۱۷۹۹ میں شائع کیے - ان کے علاوہ باقی حصے ہیمر پرگسٹال نے ۱۸۲۵ء میں ترجمہ کر کے مع اصل شائع کیے - چنگیز خاں کے مفصل حالات ایم جابرٹ نے ۱۸۴۱ء میں فرانسیسی میں ترجمہ کر کے مع اصل شائع کیے -

چھٹی جلد میں امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کے حالات سلطان ابو سعید تک مفصل بیان کیے گئے ہیں - امیر تیمور کی جو مہم تکتمش خان کے خلاف شروع ہوئی تھی اسے ایم پہ ... فرانسیسی میں ترجمہ کر کے مع اصل ۱۸۳۶ء میں شائع کیا۔

ساتویں جلد تیموری خاندان کے چوتھے حکمران ابو سعید ... سلطان ... ن میرزا بایقرا، اس کے بیٹے بدیع الزمان، محمد شیبانی خاں اور ہفت اقلیم کے حالات پر مشتمل ہے جو میر خواند خود لکھنا چاہتے تھے لیکن مرض کی شدت اور

---

[۵] W. H. MORLEY : A DESCRIPTIVE CATALOGUE OF HISTORICAL MANUSCRIPS, P 35, 36.

پیغام اجل نے مہلت نہ دی۔

اس جلد کے متعلق فرانسیسی نقاد ایم۔ جورڈین نے اپنے ایک مقالے میں جو خیال ظاہر کیا ہے، اسے بحوالہ ایلیٹ پیش کیا جاتا ہے۔ "ساتویں جلد میں آگے چل کر حالات مصنف روضۃ الصفا کے بیٹے (صحیح نواسے جس کا ذکر میرخواند کے حالات میں آچکا ہے) خواند امیر نے اضافہ کیے، کیونکہ مصنف ۹۰۳ھ/ ۱۴۹۷ء میں وفات پا گئے تھے، لیکن اس میں ۹۱ھ/ ۱۵۰۵ء تک کے واقعات درج ہیں۔[۵۶] ڈبلیو اوسلے کا بیان ہے کہ مصنف نے ۹۰۳ھ تک کے حالات خود لکھے تھے اور صرف آخری حصہ ان کے بیٹے (نواسے) نے لکھا تھا۔[۵۷] خواند امیر کا خیال ہے کہ بیماری کی شدت کی بنا پر ابوالغازی سلطان حسین بایقرا کے عہد میں رونما ہونے والے واقعات محض سننے میں مصروف رہے، لیکن انھیں ضبطِ تحریر میں نہ لا سکے۔

روضۃ الصفا کا ترکی زبان میں ترجمہ قسطنطنیہ میں ۱۸۴۲ء میں شائع ہوا۔ یورپی زبانوں میں مکمل کتاب کا ترجمہ تو ابھی تک نہیں ہوا لیکن مختلف اوقات میں مختلف زبانوں میں اس کے متعدد حصے اہل یورپ کو بصورت ترجمہ مہیا کیے گئے۔[۵۸]

روضۃ الصفا کے متعلق اہل الرائے کے بیانات

"تاریخی مسودات کی کیٹیلاگ میں مورلے نے لکھا ہے کہ روضۃ الصفا ایشیا میں اور یورپ میں بھی تاریخ کا قدیم ترین ماخذ سمجھی جاتی ہے۔[۵۹] ایلیٹ نے لکھا ہے کہ اہل علم کے نزدیک کوئی ایسی تاریخ نہیں جو روضۃ الصفا سے زیادہ اہمیت رکھتی ہو۔ اس کے مصنف کے پیش نظر ۹۱ تاریخیں تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور تاریخیں ان کے زیر مطالعہ تھیں جن کے حوالے انھوں نے جابجا دیے ہیں۔ تاریخی حالات کے سلسلے میں روضۃ الصفا بہترین ماخذ ہے۔[۶۰] پروفیسر براؤن کی رائے کچھ مختلف ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "یورپی طلبہ

---

[۵۶] HISTORY OF INDIA AS TOLD BY HISTORIANS, VOL 4, P 131

[۵۷] W. OUSLEY : ANCIENT UNIVERSAL HISTORY, ...

[۵۸] OUSLEY : P 248-288.

[۵۹] WILLIAM H. MORLEY : HISTORICAL MANUSCRIPTS, P 31.

[۶۰] THE HISTORY O INDIA AS TOLD BY HISTORIANS, VOL 4, P 12

کے نزدیک اس کی کچھ زیادہ اہمیت نہیں کیونکہ جب انبیائے کرام اور شاہانِ قدیم کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہو تو وہ قدیم تر تاریخوں کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ طرزِ نگارش اس کا بہت مسجع و مقفیٰ ہے جسے یوں بھی انگریزی میں ترجمہ کرنا مشکل تھا۔ بہرحال آخر میں انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ اہل ایران کے نزدیک اس کی قدر و منزلت اتنی زیادہ ہے کہ جدید زمانے کے ایک عظیم ادیب، شاعر اور مورخ رضا قلی ہدایت نے روضۃ الصفا کا تکملہ لکھ کر اپنے زمانے تک کے حالات اس میں شامل کر دیے۔ عصر جدید کی تاریخ کے لیے رضا قلی کی یہ تاریخ " عالم آرائے عباسی" نہایت گراں قدر ماخذ ہے۔ (براؤن : اے لٹریری ہسٹری آف پرشیا، جلد ۳، ص ۴۳۲)

عباس پرویز روضۃ الصفا کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ میرخواند نویں صدی ہجری کے مورخین میں سب سے زیادہ اہم اور ممتاز ہیں۔ تحقیق اور مطالب تاریخ کی صحت کے اعتبار سے روضۃ الصفا کی مثالیں بہت کم ہیں۔ قرن سوم کے جو اہمیت اہل تحقیق کے نزدیک تاریخ طبری کی تھی، ویسی ہی اہمیت قرن نہم کے بعد روضۃ الصفا کی ہے، [illegible] اس میں شک نہیں کہ روضۃ الصفا کی نثر کا اسلوب ان تاریخوں کی مانند ہے جن کا اسلوب مسجع اور مقفیٰ ہوتا تھا استعارات و تشبیہات سے بھی انھوں نے کتاب کو زینت دی ہے۔ تعقید لفظی جو نثر کا عیب سمجھی جاتی ہے وہ بھی روضۃ میں نمایاں ہے لیکن اس قسم کی تحریر اس زمانے کے انشا پردازوں کا خاصا تھی۔ یہی طرزِ نگارش ظہیر الدین بابر کے زمانے میں پاکستان و ہندوستان آیا۔

روضۃ الصفا بمبئی میں ۱۲۶۵ھ/۱۸۴۸ء میں اور تہران میں ۱۲۷۰ تا ۱۲۷۴ھ شائع ہوئی

خواندامیر

آخری تیموری دور کے دوسرے اہم مورخ غیاث الدین بن ہمام الدین تھے۔ وہ تقریباً ۸۸۰ھ/۱۴۷۵ء ہرات میں پیدا ہوئے۔ ان کا میلانِ طبع شروع ہی میں تاریخ کی طرف تھا۔ عربی اور فارسی کی قدیم تاریخیں شب و روز ان کے مطالعے میں رہتی تھیں۔ نانا میرخواند ایسے نامور مورخ کی صحبت میسر تھی، جن کے نقشِ قدم پر وہ چل رہے تھے وزیرِ اعظم میر علی شیر نوائی نے ان کا علمی شوق دیکھتے ہوئے ۹۰۴ھ/۱۴۹۸ء میں اپنی نادر کتابوں کا کتاب خانہ تحویل میں دے دیا، جہاں وہ اپنی کتاب " خلاصۃ الاخبار فی احوال الاخیار" لکھنے میں مصروف رہے کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ اس کتاب خانے سے میں نے بہت استفادہ کیا، اگر میر علی شیر نوائی اپنا کتاب خانہ تحویل میں نہ دیتے تو جو کام میں نے چند ماہ میں کر لیا وہ کئی سالوں میں بھی نہیں کر سکتا تھا۔ یہ کتاب انھوں

پنے محسن میر علی شیر کے نام معنون کر دی۔

خواند امیر آخری تیموری حکمران بدیع الزمان پسر ابو الغازی سلطان حسین بایقرا کے عہد میں وابستۂ دربار ہوئے۔ ں وقت حالات کچھ ایسے تھے کہ حکمران کو ازبکوں کے سردار محمد شیبانی خاں کی طرف سے خطرہ لاحق رہتا تھا۔ اس نے نعت کی تیاری کی غرض سے ایک وفد کندوز کے حکمران خسرو شاہ کے پاس اس مقصد کے لیے بھیجا کہ ازبکوں کے خلاف ں کا ساتھ دے، اس وفد میں خواند امیر بھی شامل تھے۔

سلطان نے خواند امیر کے علم و فضل کی بنا پر انھیں ہرات کے قاضی القضاۃ کا منصب سونپا جس پر ان سے ، میرخواند کے بھائی نظام الدین سلطان احمد فائز رہ چکے تھے۔ محمد شیبانی خان نے بالآخر ۹۱۳ھ/ ۱۵۰۷ میں خراسان پر کر دیا۔ ہرات سب سے پہلے اس کی زد میں آیا۔ بدیع الزمان کو کہیں سے کمک نہ ملی، اس لیے کچھ عرصے کی مدافعت بعد اس نے اطاعت پر آمادگی ظاہر کر دی۔ خواند امیر کو شرائط صلح طے کرنے کا فرض سونپا گیا۔ شرائط جیسی ی تھیں۔ بہ ص ۔ ت میں تیموری حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور ازبکوں کی حکومت قائم ہو گئی۔ پریشانی کے اس میں خواند امیر کا کچھ وقت ہرات میں گزرا۔ پھر گرجستان کے شہر بشت میں قیام رہا، جہاں وہ تصنیف و تالیف میں روف رہے۔ "حبیب السیر" کا بیشتر حصہ وہیں تحریر کیا۔ آخر شاہ اسمعیل صفوی نے ۹۱۶ھ/ ۱۵۱۰ء میں ازبکوں کر کے انھیں خراسان سے نکال باہر کیا۔ صفوی حکومت قائم ہونے پر خواند امیر ہرات واپس آ گئے۔

خواند امیر نے حبیب السیر کے دیباچے میں لکھا ہے کہ یہ تاریخ انھوں نے اپنے محسن و مربی سید غیاث الدین محمد یوسف الحسینی حاکم ہرات کی فرمائش پر لکھنی شروع کی تھی۔ جلد اول ابھی ختم نہیں ہوئی تھی کہ ان کا سرپرست ت ہو گیا۔ وزیر مملکت خواجہ حبیب اللہ کو بھی علم تاریخ میں بہت دلچسپی تھی، اس نے تاریخ حبیب السیر کو مکمل نے کے لیے خواند امیر کی حوصلہ افزائی کی، مالی امداد بھی ملتی رہی۔ اس جلد کے آخر میں اپنے محسن خواجہ حبیب اللہ رح میں کچھ شعر بھی لکھے ہیں، ایک شعر درج ذیل ہے:

بنام تو کردم کتابے تمام   کہ نامے بود تا بروز قیام

اس محسن کے نام ہی کی نسبت سے یہ تاریخ حبیب السیر کے نام سے موسوم ہوئی۔

شاہ اسمعیل صفوی کی وفات (۹۳۰ھ/ ۱۵۲۳) کے بعد خواند امیر ۹۳۳ھ میں اپنے محبوب وطن ہرات کو ڑکر قندھار روانہ ہوئے، وہاں سے ۹۳۴ھ میں ہندوستان کا رخ کیا اور ۹۳۵ھ میں آگرہ پہنچے، جہاں بابر بادشاہ

(۹۳۲ - ۹۳۷ھ) کے دربار میں حاضر ہونے کی عزت حاصل ہوئی، یہاں انھیں شاہی عنایات سے نوازا گیا۔ بابر کی وفات کے بعد وہ ہمایوں کے دربار سے وابستہ رہے اور عنایات کا سلسلہ بدستور جاری رہا۔ یہاں خواندامیر نے "قانون ہمایونی"، کتاب تالیف کی، جس کا ذکر ابوالفضل نے اکبرنامے میں کیا ہے۔ ہمایوں کے ساتھ خواندامیر کو گجرات جانے کا اتفاق ہوا۔ لیکن گجرات ہی میں ۹۴۱ھ/ ۱۵۳۴ء میں راہی ملک بقا ہوئے۔ ان کی وصیت کے مطابق ان کی میت کو دہلی لے جا کر نظام الدین اولیا اور امیر خسرو کے مزاروں کے قریب دفن کیا گیا۔

خواندمیر کی تصنیفات یہ ہیں: خلاصۃ الاخبار، حبیب السیر، ماثر الملوک، دستور الوزراء، مکارم اخلاق، منتخب التواریخ، وصاف اور ہمایوں نامہ۔ یہاں مجھے صرف ان کتابوں کا ذکر کرنا ہے جن کی حیثیت عمومی تاریخ کی ہے، اس لیے تاریخ خلاصۃ الاخبار اور حبیب السیر کا تعارف پیش کیا جائے گا۔

سب سے پہلے خواندامیر نے جو تاریخ مرتب کی، خلاصۃ الاخبار ہے۔ یہ زیادہ تر میرخواند کی تاریخ روضۃ الصفا کا اختصار ہے۔ اس حیثیت میں بھی اسے اہم مقام حاصل ہے۔ یہ تاریخ ایک دیباچے اور دس جلدوں پر مشتمل ہے، ان کے موضوعات درج ذیل ہیں:

دیباچہ: زمین اور افلاک کی تخلیق، طوفان نوح، ابلیس اور تخلیق کائنات۔

پہلی جلد قدیم الایام کے قبائل، انبیائے کرام، اسرائیلی حکمرانوں، حضرت عیسیٰ، اصحاب کہف کے ذکر میں ہے دوسری جلد فلاسفۂ یونان اور ایرانی فلسفی بوذرجمہر کے حالات پر مشتمل ہے، تیسری جلد ایران قدیم کے پیشدادی، کیانی، اشکانی اور ساسانی بادشاہوں کی تاریخ ہے۔ ان کے علاوہ شاہان عرب، بنی لخم، مالک بن فہم سے منذر بن نعمان تک جسے حضرت خالد بن ولید نے شکست دی۔ غسانی: ان کے آغاز سے جبلہ بن ایہم تک جو حضرت عمر کی خلافت کے زمانے میں حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ شاہان یمن کے آغاز سے داد ویہ تک کے حالات بیان ہوئے ہیں جس کی وفات کے بعد یمن خلافت کے زیر نگین آیا۔ چوتھی جلد میں رسول کریم کے سلسلۂ نسب اور حضور کی پیدائش سے وفات تک تاریخ بیان کی گئی ہے۔ پانچویں جلد خلفائے راشدین اور ائمہ عشر اثنا کی تاریخ ہے۔ چھٹی جلد میں بنوامیہ کے حکمرانوں کے حالات بیان ہوئے ہیں۔ ساتویں جلد خلفائے بنو عباس کی تاریخ پر مشتمل ہے۔ آٹھویں جلد میں خلافت عباسیہ کی ان معاصر اور بعد کی حکومتوں کے حالات بیان کیے گئے ہیں۔ طاہریہ، صفاریہ، سامانیہ، بویہہ، دیالمہ، غزنویہ بنی فاطمہ، اسمٰعیلیہ، سلاجقہ کرمان، سلاجقہ ایران، سلاجقہ روم، خوارزم شاہان، اتابکان موصل، اتابکان آذربائیجان

اتابکانِ فارس ، اتابکان لرستان، قراخطائیان ، مظفریہ ، سربداران، غوریان ، خاندان غزمان ، شاہان نیمروز و سجستان اور ہرات کے کرت حکمران۔ نویں جلد ، چنگیز خاں، اس کے اخلاف و اسلاف ، ہلاکو خان و ۔ اس کے جانشینوں کی تاریخ پر مشتمل ہے ۔ دسویں جلد امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کی تاریخ ہے ۔ اختتامیہ میں شہر ہرات ، اس کی عمارات ، باغات ، معزز شیوخ ، علما ، خطاطوں ، مصوروں اور موسیقاروں کے حالات بیان کیے گئے ہیں ۔ اس کتاب کے بعض اہم تاریخی حصوں کے تراجم فرانسیسی میں مع اصل ایشیاٹک MISCLLANY میں طبع ہو چکے ہیں۔ بعض حصوں کا ترجمہ انگریزی میں ایچ ایلیٹ نے اپنی کتاب " ہسٹری آف انڈیا . . . " میں کیا ہے ۔

حبیب السیر تین جلدوں میں ہے ۔ ہر جلد کے چار باب ہیں ۔ ان کے موضوعات درج ذیل ہیں:

جلد اول : دیباچے میں آفرینشِ عالم کی شرح احوال تفصیل سے پیش کی ہے ۔

جلد اول کا باب اوّل : قبائل قدیم الایام ، انبیائے کرام ، اسرائیلی حکمران ، حضرت بی بی مریم، حضرت عیسیٰ اور ان کے حواری، اصحاب کہف اور قدیم فلاسفۂ یونان ۔

باب دوم : ایران قدیم کے پیش دادی اور کیانی بادشاہ ، سکندرِ عالم کی عالمی یلغار ، ایران کے اشکانی اور ساسانی حکمران ، شاہان عرب ، بنی لخم ، مالک بن فہم ، منذر بن نعمان تک ۔ غسانی حکمران : ان کے آغاز سے داد و یہ کی وفات تک ، جب یمن خلفا کے زیر تسلط آیا ۔

باب سوم : رسول کریم کے اسلاف ، عربوں میں حضور کے اسلاف کا مقام ، آنحضرت کے سوانح حیات ، ابتدا سے نزول وحیِ الٰہی اور کیفیت بعثتِ حضرت رسالت پناہ ، تبلیغ اسلام کے مفصل حالات ؟ حضور کی رحلت تک ۔

باب چہارم : خلفائے راشدین ۔

. جلد دوم : باب اول : ذکر مناقب ائمہ اثنی عشرہ ، باب دوم ، بنو امیہ ۔ باب سوم ، خلفائے بنو عباس اور ان کے ہم عصر خاندانوں کے حکمران جو درج ذیل ہیں ۔

طاہریہ : طاہر بن حسین ذو الیمینین ۲۰۵ھ/ ۸۲۰ سے آخری طاہری حکمران محمد بن طاہر کے عہد تک (۲۵۹ھ/ ۸۷۲ء) جسے یعقوب بن لیث نے شکست دی ۔

صفاریہ : یعقوب بن لیث اور عمرو بن لیث (۲۵۳ تا ۲۹۶ھ) کے حالات ۔

سامانیہ : نصر بن احمد ۲۶۲ھ/ ۸۷۴ء سے ابوالملک اسمٰعیل بن نوح سامانی کی وفات (۳۸۹ھ/ ۹۹۹ء)

تک ۔ غزنی خاندان ، سبکتگین سے ۵۰۰/۱۱۸۶ تک ، جب آخری حکمران خسرو ملک کو غیاث الدین محمد غوری نے شکست دی ۔ طبرستان کے ادیس حکمران : ان کے آغاز سے جیل بن جیلان شاہ تک جو ۴۰ھ/۶۶۰ء میں فوت ہوا ۔ دبویہ بن جیل سے اسپہبد خورشید کی وفات تک ۔ بادوسپان بن جیل سے ابوالفضل محمد بن شہریار کی وفات تک ۔ ماژندران کے حکمران ، پہلی شاخ (کیوسیہ) باؤبن شاپور سے جو یزدگرد ساسانی کی وفات پر خود مختار ہوا (۴۵ھ/۶۶۵) سپہبد شہریار بن دارا کی وفات (۳۹۷ھ/۱۰۰۶ء) تک ، دوسری شاخ (سپہبدیہ) حسام الدولہ شہریار بن قارن ، (۴۶۶ھ/۱۰۷۳ء) سے شمس الملوک رستم بن شاد اردشیر کی وفات (۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء) تک ۔ آل بویہ کے حکمران ، آغاز سے ابوعلی کالنجار کی وفات (۴۸۷ھ/۱۰۹۴ء) تک ۔ ذکر بوعلی سینا ، ہمدان ، نہاوند اور شہرزور کے حسنویہ حکمران : حسنویہ بن حسین سے ۴۰۶ھ/۱۰۱۵ء تک ۔ بنی زیار یا جرجان کے دیالمہ : ان کے آغاز سے گیلان شاہ بن کیکاؤس بن سکندر تک جو بنی زیار کا آخری حکمران تھا ۔ اسمٰعیلی ، حسن بن صباح سے آخری شیخ الجبال رکن الدین خورشاہ کے اختتام (۶۵۳ھ/۱۲۵۵ء) تک ۔ سلاجقہ : سلاجقہ کی پہلی شاخ : سلاجقہ ایران ، طغرل بیگ سے رکن الدین طغرل بن ارسلان کی وفات ۵۹۰ھ/۱۱۹۳ تک ۔ دوسری شاخ ، سلاجقہ کرمان ، قاورد بن جغری بیگ سے ملک دینار کے ہاتھوں کرمان کی فتح (۵۸۳ھ/۱۱۸۷ء) تک ، تیسری شاخ ۔ سلاجقہ روم و اناطولی ، سلیمان بن قتلمش (۴۷۰ھ/۱۰۷۷) سے کیقباد بن فرمرز (۶۹۶ھ/۱۲۹۹ء) تک جو اس عہد کا آخری حکمران تھا ۔ موصل اور شام کے حکمران : ہمدانی حکمران : ناصر الدولہ اور سیف الدولہ سے ۵۰۹/۱۱۵۴ تک ۔ اتابکانِ موصل آق سنقر سے ملک القاہر کی وفات (۶۱۵ھ/۱۲۱۸) تک ۔ اتابکان آذربائیجان ، اتابک محمد ایلدگز سے اتابک مظہر الدین ازبک کی وفات (۶۲۲/۱۲۲۵) تک ۔ ہسپانیہ کے بنی مروان ، عبدالرحمٰن سے ہشام بن محمد المعتمد باللہ کی وفات (۴۲۸/۱۰۳۶) تک ، مستضدلخمی اور اس کے بیٹے عبدالقاسم محمد المعتمد باللہ کی وفات (۴۸۸/۱۱۹۵) تک ۔ مرادیہ : آغاز سے عبدالمومن موحدی کے ہاتھوں تاشفین بن علی کی شکست اور وفات (۵۳۷/۱۱۴۲) تک ۔ افریقہ کے زائری ۳۶۱/۹۷۱ سے یحییٰ بن تمیم کے عہد تک ، جس کے بعد عبدالمومن نے مراکش پر تصرف حاصل کرلیا ۔ موحدین : ان کے آغاز سے الواثق باللہ عبداللہ ادریس آخری حکمران (۶۶۸/۱۲۶۹) تک ۔ مصر کے خاندان ایوبیہ : ان کے آغاز سے (۶۵۲/۱۲۵۴) تک ۔ اشراف مکہ ابومحمد حسن بن زید سے سید محمد کی وفات (۸۰۸ھ/۱۴۰۵) تک ۔ مدینہ کے اشراف ابواحمد قاسم بن عبداللہ (۱۰۴/۷۲۲) تک ۔ غوری خاندان : ان کے آغاز سے التسز

بن علاءالدین جہاں سوز تک ۔ غوریان بامیان ، ملک فخر الدین مسعود سے جلال الدین علی تک ۔ خاندان غلامان، تاج الدین یلدوز سے قطب الدین ایبک ، آرام شاہ ، ناصر الدین قباچہ تک ۔ خلجیان بنگال : محمد بختیار سے حسام الدین کی وفات تک ۔ خلجیان دہلی ، جلال الدین فیروز شاہ سے علاء الدین کی وفات (۱۳۱۶/۷۱۶ء) تک ۔ سجستان اور نیمروز کے حکمران، طاہر بن محمد سے تاج الدین نیالتگین تک جس پر منگولوں نے ۱۲۲۸/۶۲۵ میں فتح پائی ۔ خوارزم شاہان ، ان کے آغاز سے جلال الدین منکوبرنی تک ۔

اس جلد کے متعلق یہ ذکر کردینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ آل بویہ کے ضمن میں بوعلی سینا کے حالات فرانسیسی زبان میں ایم جورڈین نے ترجمہ کر کے MINES DE ORIENT میں طبع کیے تھے ۔ کربلا کی جنگ کے حالات جو اس جلد میں آتے ہیں بصورت ترجمہ اورینٹل کوارٹرلی میں طبع ہوئے ۔ طبرستان اور ماژندران کی تاریخ ایچ ایلیٹ نے انگریزی میں شائع کی ۔ (ہسٹری آف انڈیا ، جلد ۴ ، ص)

تیسری جلد، باب اول ، موضوعات ، ترکستان کے خوانین ، چنگیز خاں کے اسلاف ، چنگیز خاں اور اس کے جانشین ، اوکتای قاآن ، کیوک خان کی والدہ تراکینہ خاتون اور کیوک خاں اور اس کے جانشین، منگوقاآن پسر تولی خان اور اس کے جانشین ۔ جوجی خاں اور اس کا جانشین : محمد بن تیمور خاں ۔ چغتائی خاں اور جانشین محمود خاں بن سیورغتمش کی وفات (۸۰۶/۱۴۰۳) تک ۔ ہلاکو خان اور ایران میں اس کے جانشین ۔

باب دوم ، چنگیز خانیوں کے ہم عصر حکمران خاندان ، بحری ملوک مصر ان کے آغاز سے ۱۳۱۹/۷۱۹ تک ۔ سرکاسیا کے ملوکوں کا مختصر حال، کرمان کے قراخطائی براق حاجب سے قطب الدین شاہجہان بن جلال الدین سیورغتمش تک جسے منگول سلطان اولجائتو خدا بندہ نے شکست دی ۔ مظفری حکمران : ان کے آغاز سے تیمور کے ہاتھوں ان کی حکومت کے خاتمے تک ۔ اتابکان لرستان : آغاز سے مظفر الدین افراسیاب بن یوسف شاہ تک جس کے عہد میں لرستان تیمور کے تسلط میں آیا ۔ رویان اور رستمدار کے حکمران، سپہبد حسام الدولہ نام بن کر سے کیومرث بن بیستون تک جو ۸۵۷/۱۴۵۳ء میں فوت ہوا ۔ نور اور کاموس کے حکمران جو کیومرث بن بیستون کے جانشین ہوئے ۔ ماژندران کے باوندیہ کے حکمران، تیسری شاخ (کنگاریہ) حسام الدولہ اردشیر کنخار ۶۳۵/۱۲۳۷ سے خاندان کے آخری حکمران فخر الدولہ حسن کے قتل تک جو افراسیاب چلاوی کے بیٹوں کے ہاتھوں ۷۵۰/۱۳۴۹ء میں قتل ہوا ۔ افراسیاب چلاوی کے عہد حکومت ۷۵۰/۱۳۴۹ سے اس کی شکست اور وفات نیز سید قوام الدین کے

ہاتھوں اس کے خاندان کے خاتمے (۷۶۰/ ۱۳۵۸) تک ۔ ماژندران اور رستمدار کا خاندان سادات، سید قوام الدین مرعشی سے ۹۲۹/ ۱۵۲۲ تک جب کہ مولف حبیب السیر نے یہ چشم دید حالات ضبط تحریر میں لائے ۔ سربداران، ان کے آغاز سے ملک غیاث الدین پیر علی کی وفات ۷۸۵ھ/ ۱۳۸۳ء تک ۔

تیسرا باب : امیر تیمور اور اس کے جانشینوں کی تاریخ ۔ اس باب کے متعلق یہ بتانا بھی مناسب ہوگا کہ اس جلد کے غازان خان (۶۹۴ تا ۷۰۳ھ) کے مجموعہ قوانین کا میجر کرک پیٹرک نے انگریزی میں ترجمہ کر کے مع اصل نیو ایشیاٹک MISCELLANY میں شائع کیا ۔ اس دور میں پیپر کرنسی بھی ایجاد ہوئی تھی ۔ اس کا بیان مع ترجمہ فرانسیسی زبان میں مسٹر لینگلس نے میموائر ڈی انسٹی ٹیوٹ نیشنل میں شائع کیا ۔ مغلوں کی تاریخ ایم گریگوریف نے انگریزی میں ترجمہ کر کے ۱۸۳۴ میں شائع کی ۔ مسٹر ڈی فریمری نے قبچاق کے خوانین سے متعلق اکثر اقتباسات جنرل ایشیاٹک میں شائع کیے ۔ اس فاضل مستشرق نے چنگیز خاں کے بیٹے چغتائی اور اس کے جانشینوں کے حالات اسی جنرل میں فرانسیسی ترجمے کے ساتھ شائع کیے ۔ یہ تاریخی حالات سلطان محمود خاں پسر یونس خاں تک ہیں جو ازبکوں کے ہاتھوں مارا گیا ۔ رستمدار اور ماژندران کے حکمران خاندان اور سربداران کے حالات جرمن زبان میں ڈاکٹر ڈارن نے ترجمہ کر کے مع اصل ۱۸۵۰ء میں شائع کیے ۔

باب چہارم میں شاہ اسمٰعیل صفوی کے آبا اور اسمٰعیل کے عہد حکومت کے حالات ۹۳۰/ ۱۵۲۳ء تک بڑی تفصیل سے لکھے ہیں ۔ یہ حالات مصنف کے ذاتی مشاہدات پر مبنی ہیں ۔

اختتامیہ میں متعدد ممالک، شہروں، پہاڑوں، جزیروں اور دریاؤں وغیرہ کے جغرافیائی حالات رقم کیے ہیں، اس میں عجائبات عالم اور علما و فضلا کا بھی تفصیل سے ذکر آیا ہے ۔

حبیب السیر اور روضۃ الصفا تاریخ کی کتابیں ہیں، ان کے موضوعات میں یکسانی تو قدرتی بات ہے لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جن تاریخی خاندانوں کا ذکر روضۃ الصفا ایسی ضخیم تاریخ میں نہیں آیا وہ حبیب السیر میں تفصیل سے پیش کیا گیا ہے حبیب السیر میں بعض ایسی عظیم ہستیوں کے حالات بھی بیان ہوئے ہیں جنھوں نے اپنے زمانے میں غیر معمولی علمی خدمات انجام دیں مثلاً بو علی سینا، نامور ہیئت دان وغیرہم ۔ اس کتاب کا انداز بیان شستہ و رواں ہے، بیان دلچسپ اور شگفتہ ہے، اس کے حدود وسیع اور تفصیلات میں جامعیت ہے ۔ فارسی زبان میں مطالعہ تاریخ کے لیے یہ بہت مفید کتاب ہے ۔

حبیب السیر تہران میں ۱۲۷۱ھ/ ۱۸۵۴ میں اور بمبئی میں ۱۲۷۳ھ میں طبع ہوئی ۔

نوید جہاں خان

عہدِ جہاں گیری میں کتب خانے

جہاں گیر (۱۶۰۵ - ۱۶۲۷) اہل قلم، اہل علم، علم پرور اور علم دوست بادشاہ تھا۔ اس کے اور اس کے بیٹے شاہ جہان کے دور میں مغل دربار گہوارۂ علم و ادب تھا۔ جہاں گیر کی خود نوشت سوانح عمری تزک جہاں گیری اس کی انشا پردازی اور زور قلم کا بہترین نمونہ ہے۔ جہاں گیر نے جب اپنے عہد کے بارہ سالہ واقعات کو تزک میں قلم بند کیا تو اس نے اپنے کتب خانۂ شاہی کے نقل نویسوں کو تزک کی نقول تیار کرنے کے لیے کہا تاکہ اسے شہزادوں اور امرائے خاص میں تقسیم کیا جا سکے۔ جب نقول تیار کر لی گئیں تو اس نے سب سے پہلے شاہ جہان کو تزک جہاں گیری کا نسخہ ارسال کیا۔ بعد میں کچھ نقول امرائے خاص کو بھیج دی گئیں[1] اور باقی نسخے کتب خانہ شاہی میں محفوظ کر لیے گئے۔

تزک جہاں گیری میں جہاں گیر نے اپنے دور کے سترھویں سال کے ابتدائی دنوں کے واقعات کو خود قلم بند کیا۔ بعد میں جب اس کی صحت کمزور ہو گئی اور وہ لکھنے کے قابل نہ رہا تو اس کے حکم پر سترھویں سال جلوس سے انیسویں سال کے ابتدائی مہینوں تک کے واقعات کو معتمد خان نے جہاں گیر کی نگرانی میں تحریر کیا۔ جب کہ عہد جہاں گیری کے بعد کے واقعات کو محمد ہادی نے محمد شاہ (۱۷۱۹ - ۱۷۴۸) کے دور میں تحریر کر کے تزک جہاں گیری کو پایۂ تکمیل

نوٹ: مترجم نے تزک کو توزک لکھا ہے، اس لیے حوالوں میں لفظ توزک ہی لکھا گیا ہے۔

[1] جہاں گیر، توزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸) جلد اول، ص ۴۴۴، جلد دوم ۹۰۔

سید احمد رفیق، "شاہان مغلیہ کا شاہی کتب خانہ" الزبیر کتب خانہ نمبر، بہاولپور: اردو اکادمی ۱۹۶۷)، ص ۵۹۔

BENI PRASAD, HISTORY OF JAHANGIR (ALLAHABAD: THE INDIAN PRESS PRINOTE LTD, 1962), P 48.

تک پہنچایا[12]

کتب خانۂ جہاں گیری

جہانگیر کو کتابیں جمع کرنے کا بہت شوق تھا۔ ۔ ۔ وہ ہر شہر میں دور دراز تاجروں سے نادر کتب خرید کر بہت خوش ہوتا تھا۔ کتب خانۂ جہانگیری میں تزک بابری کا وہ نسخہ موجود تھا جو خود بابر کے ہاتھ کا لکھا ہوا تھا۔ وہ اپنی تزک میں تحریر کرتا ہے:

"کابل کے حالات معلوم کرنے کے لیے حضرت فردوس مکانی کے لکھے ہوئے واقعات (تزک بابری) میری نظر سے گزرتے رہتے تھے۔ سوائے چار اجزا کے باقی تمام واقعات ان کے دست مبارک کے لکھے ہوئے ہیں۔ یہ چار جزو میں نے اپنے ہاتھ سے لکھے ہیں۔ ان اجزا کے آخر میں میں نے ترکی زبان میں ایک اور عبارت لکھ دی، جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ چار اجزا میرے قلم سے لکھے ہوئے ہیں۔ باوجود اس کے کہ میں ہندوستان میں پلا اور بڑا ہوا ہوں، میں ترکی زبان کے لکھنے اور بولنے سے عاری نہیں ہوں"[13]

کتب خانۂ جہاں گیری میں مشہور مصنفین کی اکثر تصانیف کے علاوہ مصوری اور آرٹ کے بہترین شاہکار تھے۔ شعرا کے کلام اور خطاطی کے اعلیٰ نمونے شاہی کتب خانے کی زینت بنتے۔ جہاں گیر کو کتابوں سے جو والہانہ محبت تھی، اس

---

[12] JAHANGIR, TUZUK-I-JAHANGIRI, TRANSLATED INTO ENGLISH BY ALEXANDER ROGERS (LAHORE : SANG-E-MEEL PUBLICATIONS: 1974), VOL II, PP 246, 299; CHARLES RIEU, CATALOGUE OF THE PERSIAN MANUSCRIPTS IN THE BRITISH MUSEUM (OXFORD: THE TRUSTEES OF THE BRITISH MUSEUM, 1966), PART I, P 253

[13] توزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۳۳۶۔

N. N. LAW, PROMOTION OF LEARNING IN INDIA (CALCUTTA: LONGMANS GREEN AND CO, 1916), P 174.

[14] توزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد اول، ص ۲۰۸

اظہار کرتے ہوئے مارٹن لکھتا ہے کہ وہ (جہان گیر) ایک اچھی کتاب ہر قیمت پر خریدنا چاہتا ہے، خواہ اس کو کتنی ہی قیمت ادا کرنی پڑے۔ ایک بار بادشاہ نے ایک کتاب کو تین ہزار طلائی مہروں یعنی دس ہزار پونڈ میں خریدا جب کہ اس وقت پیرس میں اس کی قیمت دو ہزار پونڈ سے زیادہ نہ ہوگی۔[۴]

۱۶۱۰ میں عبدالرحیم خان خاناں نے مثنوی یوسف زلیخا کا ایک مصور نسخہ جو ملا میر علی نے آبِ زر سے لکھا تھا، جس کی طلائی جلد نہایت دیدہ زیب تھی اور جس کی قیمت ایک ہزار اشرفی تھی، جہان گیر کی خدمت میں اپنے وکیل معصوم کی معرفت پیش کیا۔ جہان گیر نے اس نسخے کو پسند فرمایا اور وہ کتب خانۂ شاہی میں بھجوا دیا گیا۔[۵]

سفری کتب خانہ

جہان گیر کو چونکہ مطالعۂ کتب کا بہت شوق تھا، اس لیے وہ سفر میں بھی ایک چھوٹا سا کتب خانہ اپنے ساتھ رکھتا تھا۔ ایک بار جب وہ گجرات گیا تو اس نے گجرات کے علما و شیوخ کو اپنے سفری کتب خانے سے چند کتابیں عطا کیں مثلاً تفسیر حسینی، تفسیر کشّاف، روضۃ الاحباب اور دیگر کتابیں شیوخِ گجرات میں تقسیم کیں۔ ایسے موقعوں پر عطا کی جانے والی کتابوں پر جہان گیر اپنے دستخط کرتا تھا۔ اس موقعے پر بھی اس نے ان کتابوں کی پشت پر گجرات میں اپنی آمد کی تاریخ اور جس عالم کو جو کتاب دی گئی، اس کا نام تحریر کیا۔[۶] اسی طرح ایک بار جب اس نے کتب خانۂ شاہی میں موجود قرآنِ مجید کا وہ نسخہ جسے یعقوب المعتصمی نے لکھا تھا، سید شاہ عالم کے پوتے سید محمد کو عطا کیا تو اپنے قلم سے اس کی پشت پر تاریخ، مقام اور اپنا نام لکھا۔[۷]

---

[۴] LAW, PROMOTION OF LEARNING, P. 176.

[۵] تزکِ جہان گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی۔ جلد اوّل، ص ۲۹۸

[۶] صباح الدین عبدالرحمان، بزمِ تیموریہ، (اعظم گڑھ: مطبع معارف، ۱۹۴۸)، ص ۱۹۸۔
تزکِ جہان گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد اول۔ ص ۶۵۵ - ۶۵۶۔
ABDUL AZIZ, THE IMPERIAL LIBRARY OF THE MUGHULS ED. BY A SHAKOOR AHSAN, (LAHORE: PUNJAB UNIVERSITY PRESS, 1967), P50. LAW, PROMOTION OF.

[۷] تزکِ جہان گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۴۲ - ۴۳

شاہی کتب خانے کی تنظیم -

جہاں گیر اپنے کتب خانے کے نظم و نسق میں خاص دلچسپی لیتا تھا - اس کے کتب خانے اور آرٹ گیلری کا مہتمم مکتوب خان تھا جو ایک اچھا خطاط اور عالم و فاضل شخص تھا[۵۸] - جہاں گیر کتابوں کی درجہ بندی کے متعلق خاص ہدایات جاری کرتا تھا - مثلاً وہ ایک کتاب پڑھنے کے بعد خود ہی اس کی تخصیص کر دیتا تھا کہ اس کو خاصۂ اول یا خاصۂ دوم یعنی درجہ اول یا درجہ دوم کی کتابوں میں جگہ دی جائے - مرزا عضدالدولہ کی فرہنگ جہاں گیری کو اس نے بہت پسند کیا اور خاصۂ اول میں رکھنے کا حکم دیا - فرہنگ جہاں گیری پر اس نے تزک جہاں گیری میں بہترین تبصرہ کیا ہے اور اس کی بہت سی خوبیاں بیان کی ہیں - مولانا شبلی نعمانی کے مطابق فارسی لغت سے متعلق جو کتابیں اس وقت تک لکھی گئی تھیں، کسی میں قدمائے شعرا کے اشعار سند لانے کا التزام نہ تھا - فرہنگ جہاں گیری میں پہلی بار اس کا التزام کیا گیا اور اس کی یہی نمایاں خصوصیت ہے[۵۹]

شعبۂ تصویر کشی

شعبۂ تصویر کشی، کتب خانۂ جہاں گیری کا ایک اہم حصہ تھا - جہاں گیر کو مصوری سے عشق تھا - اس کے اس شوق نے کتب خانۂ شاہی کی اہمیت کو دوبالا کر دیا - مارٹن کے قول کے مطابق جہاں گیر بھاری رقوم خرچ کر کے کتابیں مصور کرواتا اور یہ کام عموماً اس کی سرپرستی میں انجام پاتا تھا - ایران اور دوسرے ممالک کے اچھے اچھے مصور اور نقاشوں نے جہاں گیر کے دربار میں جگہ پائی - کتابوں میں منظر کشی، ان کی تزئین اور حاشیہ آرائی اس دور میں عروج پر تھی، جس کی وجہ سے کتابیں بہت دیدہ زیب ہو گئی تھیں - شہزادے اور امرائے سلطنت ایسے ایسے مرقع جات جہاں گیر کو پیش کرتے جو نوادر میں شمار ہوتے تھے - یہ سب شاہکار کتب خانۂ شاہی میں جمع کروا دیے جاتے تھے -

دربار جہاں گیری کا بہترین مصور ابوالحسن ایک ایرانی فن کار تھا - اس کی بنائی ہوئی بہت سی تصاویر شعبۂ تصویر کشی میں موجود تھیں - جہاں گیر اس کی تعریف اپنی تزک میں ان الفاظ میں کرتا ہے :

---

۵۸ - تورک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۲۹

۵۹ - محمد زبیر، اسلامی کتب خانے، (کراچی : ایچ - ایم - سعید کمپنی، ۱۹۷۸) ، ص ۲۱۳ ـــ مولانا شبلی نعمانی، مقالات شبلی (اعظم گڑھ : دار المصنفین، ۱۹۳۴) ، جلد چہارم، ص ۱۱۳ ـــ تورک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۳۵۴ - ۳۵۵

"ابوالحسن مصور نے جس کو میں نے نادرالزمان کا خطاب دیا ہے، جہاں گیر نامہ (تزک جہاں گیری) کے پہلے صفحے پر میری رسم تاجپوشی کی ایک تصویر بنا کر پیش کی۔ چونکہ تصویر قابل ستائش تھی، اس لیے میں نے اس سے انتہائی لطف و کرم کا سلوک کیا۔ اس کو مصوری میں کمال حاصل ہے ۔۔۔ فی زمانہ اس کا کوئی ثانی نہیں۔ اگر آج استاد عبدالحی اور استاد بہزاد جو فن مصوری کے مانے ہوئے استاد تھے، زندہ ہوتے تو وہ ابوالحسن کے فن کی صحیح داد دے سکتے تھے ۔۔۔"[110]

استاد منصور اس دور کا ایک اور نامور مصور تھا جسے جہاں گیر نے نادر العصر کا خطاب عطا کیا۔ فرخ بیگ قلماق اور قارضا کا شمار بھی عہد جہاں گیری کے مشہور مصوروں میں ہوتا ہے۔ ان مصوروں کی بنائی ہوئی شبیہیں اور تصاویر نے بہت نام پایا[111]

جہاں گیر خود تو مصور نہیں تھا، مگر اس کو آرٹ کی باریکیوں اور فنی پہلوؤں کو سمجھنے میں اتنی مہارت ہو گئی تھی کہ وہ کسی تصویر کو دیکھ کر اس کے مصور کا نام بتا سکتا تھا، اور اگر ایک تصویر میں ایک سے زیادہ مصوروں نے حصہ لیا ہوتا تو وہ ہر حصے کے مصور کا نام آسانی سے بتا سکتا تھا[112]

کتب خانۂ جہاں گیری میں فن کے بہترین شاہکار تھے۔ اس کے دربار میں مصور بھی یکتائے روزگار تھے۔ ایک بار انگلستان کے سفیر سر ٹامس رو نے یورپ کا ایک شاہکار جہاں گیر کو پیش کیا۔ کچھ ہی دنوں میں شاہی مصوروں نے اس کی ہوبہو کئی نقلیں تیار کر لیں۔ جب اصلی تصویر کو مغل مصوروں کی تیار کی ہوئی نقول میں شامل کر کے سر ٹامس رو کو دکھایا گیا تو وہ اصل تصویر کو نہ پہچان سکا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ فن مصوری میں جہاں گیری مصوروں اور نقاشوں کو کس قدر عبور حاصل تھا۔ انسان کی شبیہ بنانے کے علاوہ جہاں گیر کو قدرتی مناظر، جانوروں اور چرند پرند کی تصاویر

---

[110] توزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ٢٦٠

LAW, PROMOTION OF LEARNING, PP 176-177.

[111] ABDUL AZIZ, IMPERIAL LIBRARY, P 38.

توزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ٢٦٠

[112] ایضاً، ص ٢٧

BENI PRASAD, HISTORY OF JAHANGIR, P 85 (FOOT NOTE)

بنوانے کا بھی شوق تھا۔[۱۳]

کتب خانہ شاہی میں جہاں گیر نے فن کے بہترین نمونے اکٹھے کر کے اسے ایک مثالی کتب خانہ بنا دیا تھا۔ خواجہ عبد الصمد شیریں قلم کا بیٹا شریف خان عہد جہاں گیری کا ایک نامور مصور اور خطاط تھا۔ اس نے چاول کے ایک دانے پر ایک مسلح گھوڑ سوار کی تصویر بنائی جس کے آگے ایک خادم مع تلوار، ڈھال اور چوگان کھڑا ہے۔[۱۴]

ایرانی مصور تصویر کشی میں کامل مہارت رکھتے تھے۔

جہاں گیر کے شاہ ایران، شاہ عباس اول (۱۵۸۷ - ۱۶۲۹) کے ساتھ خوش گوار اور برادرانہ تعلقات تھے، اس لیے صفوی حکمران بھی جہاں گیر کے فن مصوری سے لگاؤ کے پیش نظر ایران سے اسے مصوری کے عمدہ نمونے بھیجتا رہا۔ اس کے علاوہ مغل سفیر جب بھی ایران بھیجا جاتا وہ وہاں سے آرٹ کے نادر نمونے خرید کر دربار جہاں گیری میں پیش کرتا۔ ایک بار مغل سفیر خانِ عالم کو ۱۶۱۹ میں اصفہان میں ایک بہت ہی یادگار اور نادر تصویر ہاتھ لگی جو اس نے بھاری قیمت ادا کر کے خریدلی۔ یہ تصویر امیر تیمور کی ایک جنگ کی تصویر تھی جو اس نے تقتیمش خان کے ساتھ لڑی تھی۔ اس تصویر میں ان سب تیموری شہزادوں اور امرائے کبار کی تصویریں تھیں جنھوں نے اس جنگ میں حصہ لیا تھا۔ ہر ایک کی تصویر علیحدہ علیحدہ بنائی گئی تھی اور ہر تصویر میں صاحبِ تصویر کا نام درج تھا۔ یہ تصویر دو سو چالیس آدمیوں پر مشتمل تھی۔ مصور نے اپنا نام خلیل میرزا شاہ رخی لکھا تھا۔ جہاں گیر کے خیال کے مطابق بہزاد اس کے شاگردوں میں سے ہوگا، کیونکہ خلیل میرزا کا زمانہ بہزاد سے پہلے کا ہے اور بہزاد نے تصویر کشی میں خلیل میرزا کی روش اختیار کی۔ یہ تصویر شاہ اسمٰعیل اول (۱۵۰۲ - ۱۵۲۴) یا شاہ طہماسپ (۱۵۲۴ - ۱۵۷۶) کے کتب خانہ سے منتقل ہو کر شاہ عباس اول کے کتب خانہ میں پہنچی۔ وہاں سے صادق نامی کتاب دار نے اُسے چرا کر کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا اور بالآخر خانِ عالم اسے خرید کر ہندوستان لے آیا اور جہاں گیر کی خدمت میں پیش کی[۱۵] اور یہ تصویر کتب خانہ شاہی کے شعبۂ تصویر کشی

۱۳ے محمد زبیر، اسلامی کتب خانے، ص ۲۱۳

LAW, PROMOTION OF LEARNING, p 177.

۱۴ے ABDUL AZIZ, IMPERIAL LIBRARY, p 22.

۱۵ے تزکِ جہاں گیری - مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۱۲۶ - ۳۰

میں شامل کر دی گئی۔

جہانگیر کو صفوی دربار اور خاندان صفوی اور ایرانی امرائے دربار کے دیکھنے کی بڑی تمنا تھی۔ چنانچہ اس نے اپنے ایک درباری مصور بشن داس کو شاہ عباس اول اور اس کے دربار کی تصاویر بنانے کے لیے اصفہان بھیجا جو دربار صفوی اور بڑے لوگوں کی تصاویر کا ایک خاص مرقع تیار کر کے لایا۔ جہاں گیر ان تصاویر کو ملاحظہ کر کے بہت خوش ہوا، چنانچہ یہ شاہکار شعبۂ تصویر کشی میں داخل کر دیے گئے[۱۶]

خطاطی

عہد مغلیہ میں خطاطی شروع ہی سے شاہی کتب خانے کا ایک اہم شعبہ تھا۔ جہاں گیر کے کتب خانے میں اعلیٰ پایہ کے خطاط، نقل نویس اور خوش نویس تھے۔ اس کے بیٹے خسرو کی خوش نویسی بہت مشہور تھی۔ اس کا دوسرا بیٹا سلطان پرویز قرآن حکیم کی کتابت کیا کرتا تھا۔ مولانا مرزا شکر اللہ شیرازی، خط نسخ اور خطِ نستعلیق کے ماہر تھے[۱۷]۔ اس کی خطاطی کے بے شمار نمونے کتب خانہ شاہی میں موجود تھے۔

تصانیف

ذیل میں عہد جہاں گیری میں لکھی جانے والی کچھ تصانیف کا ذکر کیا جاتا ہے۔ معمول کے مطابق مصنفین اپنی کتابیں بادشاہ کو پیش کرتے اور وہ ملاحظے کے بعد ان کو کتب خانہ شاہی میں داخل کرنے کا حکم دیتا۔ آصف خاں نے نظامی گنجوی کے تتبع میں ایک مثنوی خسرو شیریں لکھی اور بادشاہ کے نام معنون کر کے اس کا نام نور نامہ رکھا، جہاں گیر نے اسے کتب خانہ شاہی میں بھجوا دیا۔ ملا کامی شیرازی نے وقائع زمان لکھی جو فتح نامہ نور جہاں کے نام سے مشہور ہوئی۔ عبدالستار نے ہمایوں بادشاہ کی چند دعائیں اور علم فلکیات پر مشتمل مضامین کو مرتب کر کے ایک مجموعہ تیار کیا جو جہاں گیر کو پیش کیا گیا۔ اس کے صلے میں ایک ہزار نقد انعام کے علاوہ عبدالستار کے منصب میں بھی اضافہ کیا گیا۔ نعمت اللہ نے خان جہان لودھی کی فرمائش پر ۱۶۱۱ میں مخزن افغانی لکھی۔ احمد یادگار نے عہد جہاں گیری میں تاریخ سلاطین افاغنہ تصنیف کی۔ مصنفین کی یہ تصانیف کتب خانۂ جہاں گیری کی زینت

۱۶ے تزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۱۴۷

۱۷ے صباح الدین عبدالرحمان، بزم تیموریہ، ص ۱۲۳، ۲۲۰

بنیں شلہ

شعرا

جہاں گیر کے عہد میں شعر و ادب کا بہت زور تھا۔ وہ خود بھی شاعر تھا اور شعرا کا قدر دان بھی تھا۔ ایران و توران سے شعرا ہندوستان کی طرف کھنچے چلے آتے تھے اور اپنے ساتھ کتابوں اور رسائل کی صورت میں علمی خزانے بھی لاتے تھے۔ بعض کتب و رسائل بادشاہ کو نذر کیے جاتے جن کو کتب خانۂ شاہی میں داخل کیا جاتا تھا۔ شعرا اپنی تخلیقات یعنی غزلیات، مثنویاں، قصائد، نظمیں اور دیوان وغیرہ بادشاہ کو پیش کرتے، یہ سب چیزیں کتب خانہ جہاں گیری میں بھیج دی جاتیں۔ جہاں گیری دور کے چند شعرا کے نام یہ ہیں، طالب آملی جسے ۱۶۱۹ میں جہاں گیر نے ملک الشعرا کا خطاب عطا کیا۔ نظیری نیشاپوری، آقا صفی صفاہانی، مولانا شکیبی، حکیم عارف، شیدا، عزبتی لاہوری، اسد بیگ قزوینی، حیاتی گیلانی، ملا لطفی تبریزی جس کو جہاں گیر نے موزون الملک کا خطاب عطا کیا۔ عطائی معنوی، بابا طالب اصفہانی، ملا محمد صوفی ماژندرانی، سعیدائے گیلانی، زرگر باشی، میر معصوم کاشی، قولشورہ کاشی اور ملا حیدر حصاتی۔[19]

درس گاہی کتب خانے

جہاں گیر نے اپنی سلطنت میں تعلیم عام کرنے کے لیے مدارس اور درس گاہی کتب خانوں کے قیام میں بہت دلچسپی لی۔ اس نے یہ حکم جاری کیا تھا کہ جب کوئی امیر یا متمول مسافر لاوارث مر جائے تو اس کی چھوڑی ہوئی دولت

---

۱۸ تزک جہاں گیری، مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۱۰۶ - ۱۰۷۔

ABDUL AZIZ, IMPERIAL LIBRARY, p. 52.

RIEU, CATALOGUE OF PERSIAN MANUSCRIPTS, PART I, pp 210-12, PART III, p 922.

۱۹ صباح الدین عبد الرحمان، بزم تیموریہ، ص ۱۳۷-۱۴۱، ۱۴۵-۱۴۹، ۱۵۳-۱۶۰ — تزک جہاں گیری مترجم اعجاز الحق قدوسی، جلد دوم، ص ۳۶، ۱۴۸۔

YAR MUHAMMAD KHAN, IRANIAN INFLUENCE IN MUGHAL INDIA, (LAHORE: PUNJAB UNIVERSITY PRESS 1968), pp 21-22

سے مدارس اور خانقاہیں تعمیر کی جائیں ۔ چنانچہ اس حکم کے تحت کئی مدرسے اور ان سے ملحق کتب خانے قائم ہوئے ۔
فرانِ انغانی کے مطابق جہاں گیر نے تخت نشینی کے بعد ان مدرسوں کی بھی مرمت کروائی ، جن کو گزشتہ تیس سالوں
میں پرندوں اور جانوروں نے اپنا مسکن بنا لیا تھا ۔ اس نے حکم جاری کیا کہ ان مدرسوں میں دوبارہ درس و تدریس کا
سلسلہ جاری کیا جائے[۱۱۰] اور ان مدرسوں کے ساتھ ساتھ کتب خانے بھی قائم کیے گئے ۔

اکبر کے عہد میں آگرے کو جو تعلیمی مرتبہ حاصل تھا ، اس کی حیثیت جہاں گیر کے زمانے میں بھی قائم رہی ۔ محمد صفی دیوانِ
گجرات نے جبل پور میں ایک مدرسہ قائم کیا ۔ سیف خان ناظم گجرات نے احمد آباد میں اپنے خرچ پر ایک مدرسہ تعمیر
کروایا ۔ ملا عبد السلام لاہوری کا مدرسہ عہد جہاں گیری کے مشہور مدارس میں سے تھا ۔ ملا عبد السلام منقولات و معقولات
کے ماہر تھے ۔ انھوں نے پچاس برس درس و تدریس کا کام کیا ، اس مدرسے کے فاضلین میں سے میرک شیخ ہروی
مشہور عالم دین تھے[۱۱۱]

یہاں ایک بات ذہن نشین رکھنی چاہیے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد میں طلبا کو مدرسے کی طرف سے
کتابیں مفت مہیا کی جاتی تھیں اور چونکہ ہر مکتب اور مدرسے کا اپنا اپنا تعلیمی نصاب ہوتا تھا ، اس لیے ہر مدرسے
کے ساتھ ایک کتب خانے کا ہونا لازمی تھا ۔ مؤرخین نے جہاں مدرسوں کا ذکر کیا ہے ، وہاں سب کتب خانوں کا
علیحدہ ذکر کرنے کو ضروری نہیں سمجھا ۔ البتہ کہیں کہیں درس گاہی کتب خانوں کا ذکر بھی کتب تاریخ میں آتا ہے ۔
اہم یہ بات حقیقت ہے کہ ہر مدرسے کے ساتھ ایک کتب خانہ ہوتا تھا ۔

جہاں گیر کے عہد میں لاہور کے چند مشہور مدرسے یہ تھے ، مدرسۂ ملا عبد الخالق ، مدرسہ محمد سعید اعجاز ،
مدرسۂ قلیج خان اور مدرسۂ مسجد عیدگاہ جہاں گیری ۔ جہاں گیر نے لاہور میں ایک بڑی عیدگاہ تعمیر کروائی تھی
اور اس کے ساتھ ایک مدرسہ اور کتب خانہ بھی قائم کیا تھا ۔ اس مدرسے کی عمارت انگریزوں کے ابتدائی دور

---

۱۱۰ علم الدین سالک ، "علمائے کرام ، دینی مدرسے ،" نقوش : لاہور نمبر (لاہور : ادارۂ فروغ اردو ، ۱۹۶۲) ، ص ۴۶۲

LAW, PROMOTION OF LEARNING, p.175.

۱۱۱ علم الدین سالک ، " دینی مدرسے " ص ۴۷۵ ، ۴۸۲ ۔

LAW, PROMOTION OF LEARNING, p.175.

تک قائم تھی۔ تحقیقات چشتیہ کے مصنف نور احمد چشتی نے اس عمارت کو خود دیکھا تھا۔ شاہ جہان کے عہد میں بھی یہ مدرسہ قائم تھا۔ مدرسے کے نام کافی جائداد وقف تھی۔ جہانگیر کے عہد میں اس مدرسے کے مہتمم اور صدر المدرسین مولوی عنایت حسین تھے۔ اس مدرسے کا کل عملہ بیس افراد پر مشتمل تھا۔[22]

خانقاہی کتب خانے

صوفیائے کرام کی خانقاہیں بھی علمی درس گاہوں کا کام دیتی تھیں۔ ان کے کتب خانوں کو خانقاہی کتب خانے کہا جاتا تھا، جہاں محققین اور علمائے کرام استفادہ کرتے تھے۔ عہد جہانگیری میں سید عبدالحق اور شاہ شمس الدین قادری کی خانقاہوں کے کتب خانے طلبا اور محققین کی علمی ضروریات پورا کرتے تھے۔[23]

---

۲۲ علم الدین سالک، "دینی مدرسے"، ص ۲۰۶

۲۳ ایضاً

طالب ہاشمی

شمس الائمہ سرخسیؒ

امام ابوبکر محمد بن ابی سہل احمد السرخسی معروف بہ شمس الائمہ سرخسی کا شمار پانچویں صدی ہجری کے سرآمد روزگار حنفی فقہا میں ہوتا ہے۔ اکثر اربابِ سیر نے ان کو حضرت امام اعظم ابوحنیفہ اور ان کے نامور تلامذہ قاضی ابویوسف اور امام محمد شیبانی (صاحبین) کے بعد تمام فقہائے احناف سے برتر قرار دیا ہے۔ یہ درجہ علمی قابلیت کے لحاظ سے ہے ورنہ علمی پیداوار کے لحاظ سے وہ شاید سب فقہائے احناف سے آگے ہیں۔ ان کی صرف کتاب المبسوط ہی تیس جلدوں میں بڑی تقطیع کے چھ ہزار تین سو پینتیس (۶۳۳۵) پر محیط ہے۔ اس کے علاوہ دوسری کئی تصانیف لکھی ہیں۔ علامہ شہاب بن فضل اللہ العمری نے شمس الائمہ سرخسی کو اپنی کتاب "مسالک الابصار" میں ماہِ تمام" "فقیہ" اصولی، متکلم، مناظر اور "صدر نشین بزم علم" کے القاب سے یاد کیا ہے۔ علامہ عبدالقادر القرشی صاحب الجواہر المضیہ نے انھیں سند، حجت اور اپنے دور کا سب سے زیادہ صاحبِ نظر عالم قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالحی لکھنوی نے مقدمۃ الہدایہ میں اور مولانا فقیر محمد جہلمی نے حدائق الحنفیہ میں امام سرخسی کا سالِ ولادت ۴۰۰ھ لکھا ہے۔ وہ خراسان کے قدیم شہر سرخس میں پیدا ہوئے جو مشہد اور مرو کے درمیان دریائے ہری رود پر واقع ہے۔ دس سال کی عمر میں اپنے والد کے ساتھ تجارت کے سلسلے میں بغداد آئے۔ وہاں سے بخارا گئے جہاں شمس الائمہ عبدالعزیز بن احمد حلوانی کی درس گاہ مرجع انام تھی۔ امام سرخسی سالہا سال تک اسی درس گاہ میں شمس الائمہ حلوانی کے زیرِ تربیت رہے، یہاں تک کہ جملہ علوم و فنون میں درجۂ کمال کو پہنچ گئے۔ وہاں سے فارغ التحصیل ہو کر نکلے تو ان کے تبحر علمی کی شہرت دور دور تک پھیل چکی تھی۔ ۴۴۸ھ / ۱۰۵۶ء میں استاد کی وفات کے بعد ان کی مسندِ درس پر بیٹھے اور ان کے لقب شمس الائمہ کے بھی وارث قرار پائے کیونکہ شمس الائمہ حلوانی کے شاگردوں میں علمی قابلیت کے

اقتدار سے کوئی دوسرا ان کا ہم پایہ نہ تھا۔ فی الحقیقت وہ شمس الائمہ ثانی ہیں لیکن شمس الائمہ کا نام سن کر اہلِ علم کا ذہن امام سرخسی ہی کی طرف منتقل ہوتا ہے جب تک کہ دوسرے صاحبِ لقب کی صراحت نہ ہو۔

چند سال کے اندر اندر شمس الائمہ سرخسیؒ کے کمالاتِ علمی اور اخلاقِ حسنہ نے ایک دنیا کو مسخر کر لیا اور طالبانِ علم دنیائے اسلام کے گوشے گوشے سے کھنچ کر ان کی خدمت میں آنے لگے۔ ان کی غیر معمولی ہر دلعزیزی اور مقبولیت بعض لوگوں کو گوارا نہ ہوئی اور وہ حکمرانوں کے کان ان کے خلاف بھرنے لگے، یہاں تک کہ مملکتِ بخارا کے ایک قراخانی فرمانروا نے برافروختہ ہو کر انھیں گرفتار کر لیا۔ تذکرہ نگاروں نے یہ وضاحت نہیں کی کہ کس حکمران نے انھیں گرفتار کیا اور ان کا جرم کیا تھا۔ خود شمس الائمہ سرخسیؒ نے کتاب المبسوط اور بعض دوسری تصنیفات میں اپنی گرفتاری اور قید کے اسباب کی طرف مبہم سے اشارے کیے ہیں۔ مثلاً بادشاہ کو کلمۂ خیر کی تلقین، زندیق اور بدقماش لوگوں کی بادشاہ کے پاس ان کی جھوٹی چغلی وغیرہ۔ بعض تذکرہ نگاروں نے صرف اتنا کہا ہے کہ امام سرخسی کے عہد کے حکمرانوں نے ان کو حق گوئی کی بنا پر جھوٹا مقدمہ بنا کر قید میں ڈال دیا اور بعض نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اس زمانے میں مالی ابتری پر قابو پانے کے لیے حکومت آئے دن نئے نئے ٹیکس عاید کرتی رہتی تھی جن سے مخلوقِ خدا سخت پریشان ہو گئی تھی۔ شمس الائمہ سرخسی نے ان ٹیکسوں کے خلاف آواز بلند کی اور ان کو ناجائز قرار دے کر لوگوں سے کہا کہ ان کی ادائیگی واجب نہیں، اس طرح وہ عدم ادائیگی محاصل کی تحریک کے "سرغنہ" قرار پائے۔ اس سلسلے میں انھوں نے باقاعدہ کوئی فتویٰ جاری کیا یا نہیں؟ اس کے بارے میں وثوق سے کچھ نہیں کہا جا سکتا البتہ کتاب المبسوط (جلد دہم) میں ان کے نقطۂ نظر کی وضاحت موجود ہے، وہ صاف صاف کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے کے اکثر محصول ناجائز ہیں جو ان کی مخالفت کرے اور ادا نہ کرے وہ ثواب کا مستحق ہے۔

قراخانی حکمران نے شمس الائمہ سرخسی کو گرفتار کرنے کے بعد بخارا میں رکھنا خطرے سے خالی نہ سمجھا، اس [illegible] (اوزجند) کے دور دراز قلعے میں نظربند کر دیا (اوزکند ماوراء النہر میں فرغانہ کے نواح میں واقع ہے [illegible] حکمران نے صرف نظربندی پر ہی اکتفا نہ کی بلکہ انھیں ایک اندھے کنوئیں (یا کنواں نما تہ خانے) میں مقید کر دیا۔ اس زمانے میں ایسے قید خانوں میں انتہائی خطرناک قیدیوں کو رکھا جاتا تھا۔ گویا شمس الائمہ سرخسی حکومتِ وقت کے نزدیک انتہائی خطرناک مجرم تھے۔ امام موصوف پورے گیارہ برس (بروایت

برتقریباً بارہ برس) تک نہایت صبر و استقامت کے ساتھ اس خوف ناک قید کی مصیبتیں جھیلتے رہے۔
اب المبسوط میں انھوں نے اس قید کے بارے میں کسی کسی جگہ سرسری سا ذکر کیا ہے۔ ایک جگہ فرماتے ہیں ،

"دنیا کے ایک دور دراز کونے میں مجھے قید کیا گیا ہے "

ایک اور جگہ فرماتے ہیں :

"بیوی بچوں سے ملنے کی ممانعت ہے اور نہ کوئی کتاب منگوانے کی اجازت ہے "

ایک مقام پر قید خانے کو" ملول کرنے اور تھکا دینے والی جگہ" قرار دیا ہے۔

کچھ عرصہ تو امام صاحب کو قید تنہائی میں رکھا گیا اس کے بعد طلبہ کو ان کے کنوئیں (قید خانے) کی
ت (منڈیر) پر جانے کی اجازت مل گئی ۔ امام صاحب کا فقید المثال کارنامہ یہ ہے کہ وہ سالہا سال تک
ؤئیں کے اندر سے طالبانِ علم کو درس دیتے رہے جو اس کی منڈیر پر بیٹھ جاتے تھے اور پہرے داروں کی
رانی میں مظلوم استاد سے مقدور بھر استفاضہ کرتے تھے ۔ امام صاحب کو علمی استفسارات اور کتابی
طالب کی تشریح کے سوا کوئی بات کرنے کی اجازت نہ تھی لیکن ان کی وسعتِ علم اور قوت حافظہ کا یہ عالم تھا کہ
ئی کتاب پاس نہ ہونے کے باوجود کئی ضخیم کتابیں نہایت صحت اور جامعیت کے ساتھ شاگردوں کو املا
رادیں۔ ان میں سے شرح المبسوط، شرح السیر الکبیر، اور نکت زیادات الزیادات خصوصیت سے قابلِ
کر ہیں ۔ یہ کتابیں جا بجا قرآن و حدیث کے حوالوں سے مملو ہیں ۔ بعض علما نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ وہ اپنی
ن مہتم بالشان (امالی) کتابوں کی بدولت شمس الائمہ کے لقب سے مشہور ہوئے ۔

بالآخر رحمت الٰہی نے دستگیری کی اور ۲۰ صفر (بروایتِ دیگر ربیع الاوّل) ۴۸۰ھ (جمعۃ المبارک)
و شمس الائمہ سرخسی کو قید و بند کی طویل مصیبت سے نجات ملی ۔ رہائی کے چند دن بعد وہ مرغینان چلے
لئے اور وہاں امام سیف الدین بن ابراہیم بن اسحٰق (بعض مخطوطوں کے مطابق سیف الدین ابو ابراہیم اسحٰق
ن اسمٰعیل) کے گھر قیام کیا اور وہیں شرح سیر الکبیر کے باقی حصے کو املا کرایا اور دس دن میں اس کو مکمل کر دیا۔

قیام مرغینان کے دوران میں ہی امام سرخسی نے اپنا وہ مشہور فتویٰ صادر کیا جس کے بارے میں بعض
تذکرہ نگاروں کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ اسی فتوے کی بنا پر وہ معتوب اور مقید ہوئے تھے حالانکہ یہ فتویٰ انھوں
نے قید سے رہائی کے بعد دیا تھا اور والیِ مرغینان (امیر البلد) یہ فتویٰ دیکھ کر خفا ہونے کے بجائے ان کے

تبحر علمی کا معترف ہوگیا تھا۔ واقعہ یہ تھا کہ والی مرغینان نے اپنی اُم ولد لونڈیوں (وہ لونڈیاں جن کی اولاد ہو) کا اپنے خادمان خاص سے نکاح پڑھوا دیا تھا۔ امام سرخسی نے فتویٰ دیا کہ نکاح سے قبل ان لونڈیوں کو آزاد کرنا ضروری تھا۔ والی مرغینان نے اس فتوے کے مطابق لونڈیوں کو آزاد کر دیا اور دوبارہ نکاحوں کی تجدید کرائی۔

طویل قید و بند نے امام سرخسی کی صحت پر بہت بڑا اثر ڈالا تھا۔ کبر سنی کے عوارض اور قید کے مصائب نے انھیں نڈھال کر دیا تھا۔ رہائی کے بعد صرف تین سال آزادی کی فضا میں سانس لینا نصیب ہوا اور ۴۸۳ھ میں تراسی سال کی عمر میں یہ آفتاب فضل و کمال ہمیشہ کے لیے غروب ہوگیا۔ انھوں نے اپنے پیچھے اپنی گراں قدر تصنیفات کے علاوہ بہت سے نامور شاگردوں کی ایک جماعت یادگار چھوڑی جنھوں نے ان کے کاموں کو آگے بڑھایا اور ان کے فیوض و برکات کو آئندہ نسلوں تک پہنچایا۔

شمس الائمہ سرخسی کے علمی کارناموں کی قدر و قیمت کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا ہے کہ اس وقت سے آج تک تمام فقہائے احناف انھی کے خوشہ چیں ہیں۔ ان کی مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں:

۱۔ شرح کتاب المبسوط (تیس جلدیں — ۶۲۳۵ صفحات) - یہ کتاب الحاکم الشہید ابوالفضل محمد بن احمد المروزی کی کتاب "المختصر الکافی" کی شرح ہے اور "المختصر الکافی" امام محمد شیبانیؒ (تلمیذ امام ابوحنیفہ) کی کتاب "المبسوط" کا خلاصہ ہے جس میں انھوں نے تکرار کو حذف کر کے طلبا کے لیے سہولت پیدا کی۔

۲۔ شرح سیر الکبیر۔ ۳۔ نکت زیادات الزیادات۔ ۴۔ اصول الفقہ۔ ۵۔ شرح جامع الکبیر۔ ۶۔ شرح الجامع الصغیر۔ ۷۔ شرح مختصر الطحاوی۔ ۸۔ اشراط الساعۃ و مقامات القیامہ۔ ۹۔ شرح کتاب النفقات للخصاف۔ ۱۰۔ شرح ادب القاضی للخصاف۔ ۱۱۔ الفوائد۔

ان میں سے پہلی چار کتابیں چھپ چکی ہیں۔ باقی میں سے بعض کے مخطوطے مل چکے ہیں اور بعض کی تلاش جاری ہے۔

شمس الائمہ سرخسی نے اپنی تصانیف میں جو مسئلہ بیان کیا ہے، اس کے حکم کی دلیل بھی بیان کر دی ہے۔ انھوں نے جا بجا اپنے ملک اور اپنے زمانے کے حالات کا ذکر بھی کیا ہے۔ ان کی تصانیف میں کئی جگہ فارسی جملے بھی ملتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فارسی بھی جانتے تھے۔

شمس الائمہ سرخسی نے اپنی وسعتِ علم، بے مثل قوتِ حافظہ، صبر و تحمل، تقویٰ، حق گوئی اور راہ حق میں ابتلا کے جو نقوش صفحۂ تاریخ پر ثبت کیے، وہ ان کا نام ابدالآباد تک مہر عالم افروز کی طرح روشن رکھیں گے۔ رحمۃ اللہ

سید نور محمد قادری

انجمن نعمانیہ لاہور

انجمن نعمانیہ لاہور ۱۸۸۷ (۱۳۰۵ھ) میں قائم ہوئی۔[1] اس کے بانیوں میں مولانا محرم علی چشتی، مفتی سلیم اللہ، مولوی سراج الدین، ڈپٹی غلام حسین، خلیفہ تاج الدین اور شیخ چراغ دین[2] شامل ہیں۔ حضرت پیر مہر علی شاہ (گولڑہ شریف) نے اپنی ایک فارسی مثنوی "گومگو" میں انجمن کے چند اکابر کا اس طرح ذکر کیا ہے:

آں علی غیور و منان و حمد	راجیؔ خود را کجا رسوا کند
یا الٰہی فیض از مرحبا نیہ	زِد و بارک انجمن نعمانیہ
انجمن نعمانیہ شد دار ایں	تاجدارِ خدمتش آں تاج دیں
واں سلیم الطبع و الدین خوش صفات	آں سلیم اللہ مفتی نیک ذات
حق سلامت داردش از رنج و تاب	دین و دنیا باشد خیر المآب
ہم چراغ دین احمد خادمش	الاماں یارب زبادِ صرصرش[3]

انجمن نعمانیہ کا مدرسۃ العلوم المعروف بہ "جامعہ نعمانیہ" برصغیر کے دینی مدرسوں میں خاص اہمیت رکھتا تھا بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ انیسویں صدی کی آخری دہائی اور بیسویں صدی کے ابتدائی زمانے میں پنجاب میں یہ احناف کا سب سے وسیع دینی ادارہ تھا۔ انجمن سے متعلق تمام حضرات حنفی مسلک کے حامل تھے اور انجمن کے اغراض

---

[1] "نقوش، لاہور نمبر"، ص ۵۳۸، مضمون مولانا علم الدین سالک۔

[2] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ہفت روزہ استقلال ۹ تا ۱۵ جنوری ۱۹۸۲، مضمون محمد دین کلیم اور روزنامہ وفا ۴ فروری ۱۹۸۲ء مضمون سید محمد عبداللہ قادری۔

[3] مکاتیب پیر صاحب گولڑہ شریف طبع دوم لاہور ص ۲۱۳

مقاصد یہ تھے۔

(ا) "علوم اسلامیہ کی تعلیم کے لیے ایک مدرسے کا اجرا اور قیام جس میں اعلیٰ درجے تک تعلیم حسب عقائد اہل السنۃ والجماعۃ باتباعِ طریقِ حنفی دی جائے اور جس کے ذریعے سے ایسے علمائے کامل پیدا ہوں جو اسلام کی اشاعت اور قوم کی ہدایت اور دینِ اسلام کی تقویت کا باعث ہوں اور جس میں ایسے طریقے سے تعلیم دی جائے کہ طلبا اپنے مذاق کے موافق کسب معاش کے لیے دنیوی علوم میں بھی جو خلاف شریعت نہ ہوں، دستگاہ پیدا کر سکیں۔

(ب) بغرضِ افادۂ عامۂ مسلمین ایک ایسے اعلیٰ درجے کے اسلامی کتب خانے کا بہم پہنچانا جو شائقینِ علومِ اسلامیہ کی وسعتِ معلومات کا باعث ہو۔

(ج) مسلمانوں اور غیر مسلم اشخاص میں بذریعہ تقریر و تحریر علومِ اسلامیہ کی اشاعت جس سے ان کے اخلاق، معاشرت اور کسب معاش و معاملات دینی و دنیاوی میں پابندیِ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم کی امید کی جا سکے۔

(د) ایسے زنانہ مدارس کا اجرا اور قیام جس میں علاوہ تعلیم قرآن شریف اور ابتدائی مسائل فقہ حنفیہ کے، دستکاری، سوزن کاری، زردوزی اور گوٹہ بانی وغیرہ سکھائی جائے۔

(ہ) ایسے مسکین و یتیم بچوں کی پرورش و تربیت و سرپرستی اور تعلیم کا انتظام کرنا جن کے ورثا نہ ہوں یا جن کے ورثا اس کام کی استطاعت نہ رکھتے ہوں۔

(و) بالعموم کافۂ اہلِ اسلام اور بالخصوص فرقۂ حنفیہ کے متعلق ہر قسم کی فلاح اور بہبودی کی تجاویز کا سوچنا اور عمل میں لانا اور حسب اقتضائے وقت حکام کی خدمت میں ادب کے ساتھ ایسی معروضات کا گزارش کرنا جو عموماً جملہ مسلمانوں اور خصوصاً فرقۂ موصوف (حنفی) کے مفاد کے لحاظ سے پیش کرنی ضروری ہوں۔"[۲۴]

انجمن شروع کے پندرہ سولہ سالوں میں شاہی مسجد کے حجروں میں درس و تدریس کا کام سرانجام دیتی رہی لیکن بعد میں شاہی مسجد کی متولی "انجمن اسلامیہ لاہور" سے اختلاف کی بنا پر انجمن نعمانیہ نے شاہی مسجد میں درس و تدریس کا سلسلہ بند کر دیا اور اپنی الگ عمارت اندرون ٹکسالی دروازہ قائم کر لی۔

۳ جولائی ۱۸۹۹ء کو انجمن نعمانیہ کا ایک اجلاس منعقد ہوا جس میں ارکان مجلس انتظامیہ اور عہدے داروں

---

[۲۴] ماہنامہ "انجمن نعمانیہ" اپریل تا جون ۱۹۱۱ء صفحہ اندرون سرورق۔

انتخاب کیا گیا۔ عہدے داروں اور ارکان کی فہرست چونتیس حضرات پر مشتمل تھی، جن میں والیِ ریاست بہاول پور کا اسم گرامی بطور مربی درج ہے۔[۵]

والیِ ریاست بہاول پور انجمن کے مستقل سرپرست اور مربی تھے، وہ سالانہ چار سو روپے کی مستقل امداد دیتے تھے۔ لیکن اس مستقل امداد کے علاوہ ریاست کی طرف سے جو وقتاً فوقتاً امداد ملتی تھی وہ بہت زیادہ تھی، چنانچہ جب شاہی مسجد کی انتظامیہ سے اختلاف کی بنا پر انجمن نعمانیہ کو الگ اپنی عمارت بنانے کی ضرورت پڑی تو نواب بہاول پور کی والدہ ماجدہ نے انجمن کو ایک ہزار روپے کی خصوصی امداد سے نوازا اور اس رقم سے درس گاہ کا جو حصہ تعمیر کیا گیا اس پر معطیہ موصوفہ کے نام کا کتبہ لگا دیا گیا۔[۶]

حضرت مولانا احمد رضا خاں بریلوی، علامہ اقبال اور پیر صاحب گولڑہ شریف کو انجمن سے خاص تعلق تھا۔

۱۹۰۹ء میں جب انجمن کو ایک حنفی العقیدہ مدرس کی ضرورت پڑی تو مولانا احمد رضا خاں بریلوی ہی سے رجوع کیا گیا۔[۷] ایک دفعہ مولانا موصوف انجمن کے ایک جلسے میں شرکت کے لیے بھی لاہور تشریف لائے اور یہاں علامہ اقبال سے بھی ان کی ملاقات ہوئی۔ شاہ مانا میاں قادری مرحوم فرماتے ہیں:

"انجمن نعمانیہ پاک و ہند میں وہ پہلی مذہبی انجمن تھی جس کے علمی اور دینی کارنامے تاریخی حیثیت رکھتے تھے۔ انجمن نعمانیہ کے ایک اجتماع میں اعلیٰ حضرت مولانا احمد رضا خاں سے علامہ اقبال نے نیاز حاصل کیا تھا اور اپنی ایک نعت اعلیٰ حضرت کو سنائی تھی جسے آپ نے پسند فرمایا تھا۔"[۸]

انجمن نعمانیہ نصف صدی تک لاہور کی دینی فضا پر چھائی رہی ہے۔ جب بھی کوئی دینی تحریک اٹھی، انجمن کے متوسلین اس میں پیش پیش رہے۔ ۱۹۱۱ء میں لاہور میں جب عید میلاد النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلا باقاعدہ جلسہ ہوا تو اس کی صدارت انجمن ہی کے ایک فاضل نے کی۔ اس جلسے کی روداد ۸ مارچ ۱۹۱۱ء کے رسالہ تہذیب میں شائع ہوئی۔ لاہور

۵۔ رپورٹ انجمن نعمانیہ ۱۸۹۹ء، ص ۳۱، ۳۲

۶۔ ماہنامہ انجمن نعمانیہ اپریل تا جون ۱۹۱۱ء ص ۳ تا ۴

۷۔ حیاتِ اعلیٰ حضرت جلد اول کراچی، تالیف مولانا ظفر الدین بہاری، ص ۲۲۴، ۲۲۵

۸۔ اعلیٰ حضرت بریلوی تالیف شاہ مانا میاں قادری مطبوعہ کراچی ۱۵۷

ں حضرت صوفی حاجی حافظ سید جماعت علی شاہ کی طرف سے شہر کے اہل اسلام میں عام منادی کی گئی کہ تمام دکان دار اور اہل
. ف اپنا اپنا کام بند رکھیں، نماز ظہر کے بعد سے نماز عشا تک اسلامیہ کالج لاہور میں عظیم الشان جلسہ ہوا، علمائے
ین اور خوش بیان مقررین نے تقریریں کیں۔ ڈاکٹر محمد اقبال نے نہایت خوبی سے لوگوں کو یہ بات سمجھائی کہ جلسے
۔ ف تماشہ نہیں بلکہ قوم کو مضبوط کرتے اور اگلی اور پچھلی قوم کی شخصیت کو ایک کرنے کے لیے ان کا ہونا بہت
روری ہے۔ انھوں نے کہا جب تک پوری قوم اپنے بزرگوں کے حالات سن کر ان عظیم الشان بزرگوں کے کارناموں
ر اظہار فخر کا جذبہ اپنے اندر پیدا نہیں کرے گی تب تک ان کے سینوں میں اولو العزمی اور بلند حوصلگی نہیں آسکے گی۔
شیخ عبدالقادر صاحب نے امت کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے احسانات اور آپ کی شفاعت کا ذکر
کیا۔ مولانا ظفر علی خاں نے ایک پُر جوش تقریر کی اور افسوس سے کہا کہ لاہور میں کم از کم مسلمانوں کی ایک لاکھ آبادی
ہے، جس میں پچاس ہزار عورتیں ہوں گی۔ پچاس ہزار مردوں کو لازم تھا کہ وہ آج کالج کے میدان میں جمع ہوتے
ور سیرت رسول کے موضوع سے متعلق تقریریں سنتے۔ شمس العلما مفتی محمد عبداللہ صاحب، شمس العلما مولوی
عبدالحکیم صاحب اور پیر سید جماعت علی شاہ صاحب نے رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و شمائل پر تقریریں کیں۔[۹]

۱۹۳۱ء میں باغ بیرون موچی دروازہ میں انجمن نعمانیہ کے زیر اہتمام سیرت النبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک جلسہ منعقد ہوا۔ تقریر مولانا کاظمی نے کی اور صدارت علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی تھی۔

حضرت پیر مہر علی شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا انجمن نعمانیہ سے گہرا تعلق تھا۔ انجمن کے کئی کارکن اور مدرسین پیر صاحب کے احباب و معتقدین میں شامل تھے۔ مثلاً انتظامیہ میں سے مولانا محرم علی چشتی اور مدرسین میں سے مولوی محمد حسن فیضی صاحب۔ محرم الحرام ۱۳۳۱ھ میں انجمن کے پچیسویں سالانہ جلسے کی صدارت پیر صاحب نے کی اور ایک بلیغ اور فکر انگیز خطبہ ارشاد فرمایا جو مکتوبات طیبات مطبوعہ لاہور ۱۹۵۴ء کے صفحات ۱۹۱ تا ۱۹۸ پر پھیلا ہوا ہے۔

انجمن نعمانیہ کے آئندہ جلسۂ سالانہ کی صدارت کے لیے بھی حضرت پیر صاحب سے انجمن کی انتظامیہ کی طرف سے گزارش کی گئی جس میں بوجوہ آپ شرکت نہ کرسکے۔ لیکن آپ نے عذر کے طور پر مولانا محرم علی چشتی اور مولوی تاج الدین

۹۔ سبیل الرشاد تالیف سید ممتاز علی مطبوعہ لاہور ۱۹۳۴ء ص ۳۴-۳۵

احمد صاحب کو جو خط لکھا ہے اس سے اس تعلق و محبت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے جو آپ کو انجمن نعمانیہ سے تھی۔ خط فارسی زبان میں ہے[10]

علامہ اقبال، مولانا احمد رضا خاں اور حضرت پیر مہر علی شاہ کے علاوہ برصغیر کے بہت سے علما و زعما اور مدرسین و مقررین انجمن نعمانیہ کے دفتر اور مدرسے میں تشریف لاتے رہے جو طلبا کا امتحان لیتے، مدرسین اور متعلقین کی حوصلہ افزائی فرماتے اور دارالعلوم کے رجسٹر میں اپنی رائے درج فرماتے۔ مثلاً ۱۹ شعبان ۱۳۱۶ھ کو مولانا کرم الدین دبیر رئیس بھیں ضلع جہلم اور مولانا عبدالحق صاحب حقانی دارالعلوم کے معائنے کے لیے تشریف لائے اور مدرسے کے رجسٹر میں مشترکہ طور پر اپنے تاثرات قلم بند فرمائے جو درج ذیل ہیں:

"آج ہم نے ایک جماعت فضلا متبحرین کے ساتھ مسجد شاہی میں جاکر طلبائے دارالعلوم نعمانیہ کی تعلیم کا حال دریافت کیا، حالت عمدہ نظر آئی۔ اعلیٰ جماعت کے طلبا سے قاضی مبارک، شرح چغمینی، ہدایہ اور صحیح مسلم کے بارے میں سوالات ہوئے، طلبا نے بہت عمدہ جواب دیے۔ دوسری جماعت کے طلبا سے شرح جامی، قطبی، شرح وقایہ اور نورالانوار میں سے چند مقامات پوچھے گئے، بعض طلبا نے اچھے جواب دیے۔ جماعت سوم کے طلبا سے غلام محبوب سبحانی طالب علم نے اچھے جواب دیے۔ دوسرے طلبا خاطر خواہ جواب نہ دے سکے۔ مولوی صاحب مدرس دوم کو مناسب ہے کہ اپنی ہر دو جماعت کے طلبا کی تصحیح عبارت اور تفہیم مطالب کی طرف پوری توجہ کریں، کیوں کہ اکثر طلبا عبارت کے پڑھنے میں غلطی کرتے ہیں۔ عربی عبارت لکھانے کی بھی مشق کرانی چاہیے، اردو سے عربی اور عربی سے اردو ترجمہ بھی کرایا جائے۔ طلبا کو ہفتہ وار تقریر اور وعظ کہنے کی بھی مشق کرائی جائے۔"[11]

مولانا کرم الدین دبیر اور مولانا حقانی سے ایک دن پہلے مولانا غلام رسول صاحب امرتسری اور مولانا عبدالحق صاحب پشاوری نے بھی دارالعلوم کا معائنہ کیا اور درج ذیل مشترکہ رائے رجسٹر میں درج کی:

"آج ۱۸ ماہ شعبان ۱۳۱۶ھ ہجریہ علیٰ صاحبہا الف الف صلوٰۃ و تحیۃ فقیر مع جماعت علما مسجد شاہی لاہور میں گیا۔ وہاں تمام طلبائے دارالعلوم نعمانیہ حاضر تھے اور جماعت اولیٰ سے صدرا، میر زاہد، ملا جلال، قاضی مبارک،

---

[10] ملاحظہ ہو مکتوبات طیبات، ص ۲۱۶، ۲۱۷

[11] رپورٹ انجمن نعمانیہ ۱۸۹۸ء و ۱۸۹۹ء، ص ۳۰

ہدایہ و شرح چغمینی کے سوالات ہوئے۔ اس جماعت کے طلبا نے بہت عمدہ طرز سے جوابات دیے۔ ازاں بعد جماعت دوم سے شرح وقایہ، نور الانوار اور قطبی وغیرہ کے متعلق سوالات ہوئے، ان میں بھی بعض طلبا نے اچھی طرز پر جواب دیے اور ویسا ہی جماعت سوم نے بھی اپنی مقدار حیثیت سے اچھے جواب دیے۔ طلبائے دار العلوم کو اگر کسی قدر کم توجہی ہے تو وہ املا میں ہے۔ اس لیے جملہ مدرس صاحب و صاحبان اہتمام مدرسہ کو ضروری ہے کہ طلبا کو املا کی ترغیب فرمائیں۔"[۱۲۵]

انجمن نے ابتدا ہی سے اشاعتِ علومِ دینیہ کی طرف خاص توجہ دی ہے۔ ایک ماہنامے کا اجرا بھی کیا اور کئی وقیع دینی کتابیں بھی شائع کیں۔ ابتدائی دور ہی میں انجمن نے مولوی حبیب اللہ صاحب جانی بہادر پوری کی ضخیم فارسی کتاب "مختصر قدوری مع شرح فارسی" شائع کی، جو علم فقہ کی مشہور کتاب ہے۔

انجمن کے ماہنامے کو مولانا محمد حسن فیضی، مولانا نور بخش توکلی اور مولانا صغر علی صاحب روحی جیسے فاضل حضرات کا تعاون حاصل رہا ہے اور یہ اپنے دور کا علمی، دینی اور ادبی لحاظ سے مشہور مجلہ تھا۔

انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کی پہلی دہائیوں کے جلسوں میں اس دور کے نمائندہ شعرا کا تعاون حاصل کرنا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ انجمن نعمانیہ کو بھی اس زمانے کے نامی گرامی شعرا کا تعاون حاصل رہا ہے۔ اس کے ابتدائی دور میں مرزا ارشد گورگانی اور سید ناظر حسین ناظم لکھنوی کا پورے پنجاب میں طوطی بولتا تھا۔ ان دونوں حضرات کا انجمن کو ہمیشہ تعاون حاصل رہا، وہ اس کے سالانہ جلسوں میں تشریف لاتے اور حاضرین کو اپنے کلام سے محفوظ فرماتے۔ انجمن کے سالانہ جلسہ ۱۸۹۸ء میں ایک طویل نظم مرزا ارشد گورگانی نے اور ۱۸۹۹ء کے سالانہ اجلاس میں ایک طویل نظم ناظم لکھنوی نے پڑھی۔ یہ دونوں نظمیں مسدس کی شکل میں ہیں۔ پہلی کے ۵۷ اور دوسری کے ۸۰ بند ہیں۔ انجمن کے سالانہ اجلاس سنہری مسجد میں ہوتے تھے۔ مرزا ارشد دہلی سے اور ناظم لکھنؤ سے تعلق رکھتے تھے۔ ارشد صاحب کی نظم میں وہ تمام خصوصیات موجود ہیں جو مدرسۂ دہلی سے تعلق رکھتی ہیں اور اسی طرح ناظم صاحب مدرسۂ لکھنو کے ترجمان ہیں۔

---

۱۲۵ رپورٹ انجمن نعمانیہ بابت ۱۸۹۸ء و ۱۸۹۹ء، ص ۳۹-۴۰

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ عَائِشَۃَ قَالَتْ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اَبْغَضَ الرِّجَالِ اِلَی اللّٰہِ الْاَلَدُّ الْخَصِمُ (مشکوٰۃ ، باب الاقضیۃ والشہادات)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ قابلِ غضب وہ شخص ہے ، جو سخت جھگڑالو ہو۔

اسلام ، شائستگی ، متانت اور نرمی و لینت کا مذہب ہے ۔ لوگوں کو بہترین تہذیب اور عمدہ ترین ثقافت کا درس دیتا ہے اور تلقین کرتا ہے کہ رفق و ملاطفت کو اپنائیں ، ہر موقعے پر شریفانہ اخلاق کے حامل ہونے کا ثبوت بہم پہنچائیں اور ہر گوشۂ زندگی میں اونچے کردار کا مظاہرہ کریں ، ان کا قول ہم آہنگِ عمل اور ظاہر مطابقِ باطن ہونا چاہیے ۔ لڑائی جھگڑے ، گالی گلوچ اور بدزبانی و فحش گوئی سے اسلام کو شدید نفرت ہے ۔ اس کی تعلیمات کا بنیادی نقطہ یہ ہے کہ خود بھی امن و سلامتی کی زندگی بسر کرو ، دوسروں کو بھی اسی صراطِ مستقیم پر چلتے رہنے کی تاکید کرو ۔ جو لوگ انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنے کاروانِ حیات کو ان خطوط پر چلانے کا فیصلہ کر لیتے ہیں ، وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بھی پسندیدہ ہیں اور معاشرے میں بھی ان کو لائقِ احترام اور قابلِ اکرام گردانا جاتا ہے ۔ اس کے برعکس جو لوگ دنگا فساد کو اپنا معمول ٹھہرا لیتے اور بغض و عداوت کی راہ پر چل پڑتے ہیں ، وہ بارگاہِ خداوندی میں بھی قابلِ مذمت ہیں اور انسانی معاشرے میں بھی ان کو نفرت و حقارت کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث میں یہی بات بیان کی گئی ہے کہ جو شخص جھگڑے فساد پر تیار رہتا ہے وہ اللہ کے نزدیک نہایت قابلِ نفرت شخص ہے ۔ قرآن مجید میں الد الخصام یعنی سخت جھگڑالو اور بات بات پر الجھنے اور ضد کرنے والے شخص کی مذمت فرمائی گئی ہے ۔ حدیث میں بھی آنحضرت کا یہی ارشادِ گرامی ہے۔

لڑائی جھگڑا اور دنگا فساد بہت بڑا معاشرتی عیب ہے ۔ بعض لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ وہ ہر وقت آمادۂ

رہتے ہیں، کوئی انھیں سمجھانے کی کوشش کرے تو الٹا اس کے درپے آزار ہو جاتے ہیں، دوسرے کی دلخراشی
عیب جوئی ان کا معمول بن جاتا ہے۔ وہ دھونس دھاندلی اور ہنگامے سے لوگوں کو مرعوب کرنا چاہتے ہیں۔
مقابلے میں کمزور آدمی ہو تو چرب زبانی اور تیز کلامی سے اس کو دبا لیتے ہیں، اگر زوردار آدمی سے واسطہ پڑے
تو دب جاتے ہیں۔

یہ نہایت غلط اور مذموم عادت ہے۔ ایسا شخص صحیح بات کو سمجھنے اور اس پر عمل کرنے سے محروم رہتا ہے۔ بات
کی تہ تک اسی صورت میں پہنچا جا سکتا ہے جب کہ اپنے آپ کو دوسرے کی بات سننے اور سمجھنے پر آمادہ کیا جائے، اور
اپنی رائے کو آخری اور حتمی قرار دیا جائے، بلکہ اس میں غلطی کے امکان کو ہر وقت پیش نگاہ رکھا جائے۔

جھگڑے، فساد اور ضد کا انجام ہمیشہ تکلیف دہ ہوتا ہے۔ اپنی بات پر اڑے رہنا اور دوسرے کی پروا
نہ کرنا غلط نتائج ظاہر کرنے کا سبب بنتا ہے۔

بہتر شخص وہ ہے جس کے قول و عمل میں حلم، بردباری اور متانت نمایاں ہو، اور کسی کو جسمانی، ذہنی،
روحانی اور قلبی اذیت میں مبتلا نہ کرے۔

علمی رسائل کے مضامین

بینات، کراچی — مئی ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
شعر کی حقیقت	پروفیسر حبیب الرحمٰن
امام ابوحنیفہ اور عقیدۂ ارجا	مولوی سردار احمد
اسلامی فلسفۂ تعلیم اور پاکستان میں اس کا نفاذ	پروفیسر خواجہ معز الدین
پاکستان کا مقصد، نفاذِ شریعت	پروفیسر بشیر مہدی حسن

تحقیقاتِ اسلامی، علی گڑھ — اپریل۔جون ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
سفتجہ (بل آف ایکسچنج) کی فقہی حیثیت	پروفیسر ظفر الاسلام
شبلی کی سیرۃ النبی کا مطالعہ، نقدِ سلیمانی کی روشنی میں	ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
قرآن مبین کے بعض اسالیب۔ مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ	عبیداللہ فہد فلاحی
محدود تصور مذہب۔ مذاہبِ عالم کی شہادت	سلطان احمد اصلاحی
مستشرقین کا فنِ سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داری	ڈاکٹر محمد ذکی
اسلام اور مستشرقین	عبداللطیف طیباوی۔ ترجمہ و تلخیص: ڈاکٹر عبدالرحیم قد

ترجمان القرآن، لاہور — مئی ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
الفاتحہ ام الکتاب	میر محمد حسین
حامدی صاحب کے تحریکی سفر کی داستان	مولانا خلیل حامدی

تعلیمات، لاہور — مارچ، اپریل ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
اسلام میں علم کی فضیلت و اہمیت	مہر محمد سعید اختر
تجربہ اور تعلیم	منور ابن صادق
نظریہ پاکستان اور عالمِ اسلامی	رضیہ کاظمی

تعلیم القرآن، راولپنڈی — اپریل، مئی ۱۹۸۴

اصلاح معاشرہ کیسے ہو؟ — مولانا حکیم نور احمد یزدانی

شفاعت کی حقیقت، قرآن کریم کی روشنی میں — پروفیسر ولی اللہ مشیودی

تعمیر انسانیت، لاہور — مئی ۱۹۸۴

قرآن اور وحدتِ انسانیت — قمر بٹ

قرآن حکیم کا تصورِ مومن — لیفٹیننٹ کمانڈر (ریٹائرڈ) ریاض حسین

توحید، تہران — فروری۔اپریل ۱۹۸۴

بیان تفسیر — سید مرتضیٰ حسین

شیعہ سنی کتب میں مشترک روایات — شیخ محمود قانصوہ

حدیث کا ایک تقابلی مطالعہ — مفتی سید طیب آغا جزائری (قسم)

اسلامی قوانین کے امتیازات — شیخ یوسف صانعی

اسلام کا قانونِ سزا — سید حسین موسوی تبریزی۔ ترجمہ: خادم حسین

مالکیت، اسلامی نقطۂ نظر سے — شہید ڈاکٹر بہشتی

اصالتِ روح — شہید مرتضیٰ مطہری۔ ترجمہ: خادم حسین

خالق کے نظامِ ہدایت میں خواتین کا حصہ — سید علی نقی

بہائیت — ———

انقلابِ اسلامی — بداخلاقی کے خلاف مہم — محمد علی تسخیری۔ ترجمہ: خادم حسین

جامعہ، دہلی — اپریل ۱۹۸۴

قاضی عبدالودود کا پہلا تحقیقی مقالہ اور اس کی بازیافت — شکیب ریان

اسلوب۔ تعریف، توضیح اور تشکیل — ڈاکٹر مرزا خلیل بیگ

ہندوستان میں ترکوں کا ورثہ — ڈاکٹر امیرکن ترکمان

جامعہ، دہلی — مئی ۱۹۸۴

اردو نسواں پریس — سماجی تاریخ کا ماخذ	ڈاکٹر گیل مینو۔ ترجمہ، سید شہاب الدین دسنوی
خلیفہ عبدالحکیم مرحوم۔ چند تاثرات	پروفیسر محمد اسلم
ماہنامہ "اختر"، بولائی — ایک تفصیلی جائزہ	شعیب عظیم
اردو زبان اور مصر	محمد اسلم اصلاحی

الحق، اکوڑہ خٹک — مارچ ۱۹۸۴

امام مالک اور ان کی کتاب موطا	مولانا سمیع الحق
حضرت صدیق اکبر کی فوجی حکمت عملی کا جائزہ	ریٹائرڈ میجر امیر افضل خاں
تفسیر بالرائے اور اس کی حیثیت	عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی
عورت اور آزادانہ سیر و سیاحت (مسلسل)	مولانا شہاب الدین ندوی

صحیفہ، لاہور — جنوری۔ مارچ ۱۹۸۴

رسیر کے پانچ پیر	مولانا ظفر علی خاں
لالہ دینا ناتھ حافظ آبادی — ایک باکمال اخبار نویس	محمد عبداللہ قریشی
اکنومکس، تصوف اور غربت	پروفیسر جیلانی کامران
وہ اور ہم	جابر علی سید
مکاتیب اقبال کے ماخذ — چند مزید حقائق	صابر کلوروی
ہیر وارث شاہ، یونانی صنمیات اور الف لیلہ کے حوالے سے	سمیع اللہ قریشی
ماہنامہ خاور ڈھاکا — ایک تفصیلی جائزہ	شعیب عظیم

صراط مستقیم، برمنگھم — اپریل ۱۹۸۴

سوڈان میں تحریک اسلامی کے رہنما ڈاکٹر حسن ترابی سے ایک ملاقات	ترجمہ و تلخیص: ممتاز علی

فاران، کراچی — مارچ ۱۹۸۴

صحابۂ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	طالب ہاشمی

مضمون	مصنف
ولایت اور ولی اور دیگر اہم مسائل	مولانا عبد القدوس ہاشمی
ادیبوں کے مسائل	ڈاکٹر احمد رفاعی
حجیت حدیث	عبد الرشید عراقی

الفرقان، لکھنؤ۔ مارچ، اپریل ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
ایرانی انقلاب اور امام خمینی	مولانا محمد منظور نعمانی
نصاب تعلیم اور ملت کے اساسی مقاصد و ضروریات	مولانا سید ابو الحسن علی ندوی
"کاروانِ زندگی" کا ایک مطالعہ	ڈاکٹر عبد اللہ عباس ندوی

فکر و نظر، اسلام آباد ــــ مارچ ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
رسول اکرم کی معاشی تعلیمات پر ایک نظر	ڈاکٹر خالد علوی
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ میں آمد (مسلسل)	سید فضل احمد شمسی
قرآن کا تصور عدل	شرف الدین اصلاحی
امام ابو حنیفہ اور استحسان	جسٹس شجاعت علی قادری

محدث، لاہور ــ مئی ۱۹۸۴

مضمون	مصنف
اسلامی فقہ اور اس کے تعلیمی اور تحقیقی حالات	ڈاکٹر عبد اللہ نذیر ترجمہ: مولانا سیف الرحمٰن

منہاج، لاہور ــ اکتوبر ۱۹۸۳ (اسلامی نظام عدل نمبر حصہ اول)

مضمون	مصنف
اسلامی نظام عدل اور معاہدہ عمرانی	ڈاکٹر برہان احمد فاروقی
قرآن کا تصورِ عدل	ڈاکٹر خالد علوی
اسلام کا نظامِ عدل	ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن
اسلامی اور مغربی تصور قانون کا تقابلی جائزہ	پروفیسر محمد طاہر القادری
اثباتِ دعویٰ کے شرعی تقاضے	مولانا عبد الرشید
وفاقی شرعی عدالت	پروفیسر انوار اللہ

شریعت میں واقعاتی شہادت کی حیثیت	ڈاکٹر عبدالواحد
مصادر نظام عدل	محمد اکرام چغتائی

ماج، لاہور — جنوری ۱۹۸۴ (اسلامی نظام عدل نمبر حصہ دوم)

اسلامی ریاست میں عدل نافذ کرنے والے ادارے	سید عبدالرحمن بخاری
پاکستان میں قاضی عدالتوں کا مجوزہ قانون	ڈاکٹر ظفر علی راجا
اسلام کا نظام عدل گستری تاریخ کے آئینے میں	مولانا ریاض الحسن نوری
نظریۂ تقادم اور اسلامی شریعت	مولانا ساجد الرحمن صدیقی کاندھلوی
اسلام میں قاضی کی حیثیت اور اہمیت	ڈاکٹر منیر احمد مغل
اسلامی ممالک میں اسلامی قانون سازی	ڈاکٹر تنزیل الرحمن
	ترجمہ: محمد دین چوہدری
ماہنامہ "جامعہ الرشاد" اعظم گڑھ کا ایک تعارفی جائزہ	اصغر نیازی

، لاہور — مئی ۱۹۸۴

حید عملی اور فریضۂ اقامتِ دین	ڈاکٹر اسرار احمد
سلام میں عملی زندگی	ملک اقبال واحد
دیانیت اپنے لٹریچر کے آئینے میں (مسلسل)	قاری نعیم احمد غزنوی
درت اور اسلامی معاشرہ	احمد افضال

اسلام اور خاندانی منصوبہ بندی

مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

پاکستان کی آبادی میں ہر سال دس لاکھ نفوس کا اضافہ ہو رہا ہے اور وسائل زندگی اور انسانی آبادی میں توازن برقرار رکھنے کے لیے تحدید نسل ضروری ہے۔ اس کتاب میں دینی اور عقلی شواہد سے اس اہم مسئلے پر گفتگو کی گئی ہے۔ طبع دوم مع اضافہ

صفحات ۱۲۸ — قیمت ۶ روپے

مسئلہ تعدد ازدواج

مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

عورتوں کے حقوق کا مسئلہ اس دور میں بڑی اہمیت اختیار کر گیا ہے اور مسئلہ تعدد ازدواج ایک پیچیدہ معاشرتی مسئلہ بنا ہوا ہے۔ اس رسالے میں اس اہم مسئلے کے تمام پہلوؤں پر کتاب و سنت کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔

صفحات ۱۹۲ — قیمت ۵ روپے

اساسیاتِ اسلام

مولانا محمد حنیف ندوی

اسلام کے بنیادی تصورات کیا ہیں اور کس حد تک ان سے فرد اور معاشرے کے تقاضے پورے ہوتے ہیں، موجودہ دور کے غلط علمی رجحانات نے کن غلط فہمیوں کو جنم دیا ہے اور اسلام کے نقطۂ نظر سے ان کا کیا جواب ہے؟ اسلام علوم و فنون کے ارتقا کو کس نگاہ سے دیکھتا ہے اور عقیدہ و عمل کے وہ کون سے خطوط ہیں جو انسانیت کے لیے مشعلِ راہ ثابت ہو سکتے ہیں؟ اساسیات اسلام میں ان سوالات سے متعلق بڑے یقین پرور اور پُر اثر اسلوب میں بحث کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ اسلام میں ان تمام مشکلات کا تسلی بخش حل پایا جاتا ہے، جن سے کہ آج نوعِ انسانی دوچار ہے۔

صفحات ۱۶+ ۲۸۴ — قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا ———— ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن :
مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن، حدیث، محاوراتِ عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات، تاریخ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے۔ پیرایہ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمتِ قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول
محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے۔

حیاتِ غالب :
ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ جدید اردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں۔ زیرِ نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے۔

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

جولائی ۱۹۸۴

المعارف
علمی اسلامی ماہنامہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

جلد ۱۷ | جولائی ۱۹۸۴ | شوال ۱۴۰۴ | شمارہ ۷

ترتیب

تاثرات

۱۲ مئی ۱۹۸۴ء کو ہندوستان کے ممتاز عالم مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی نے وفات پائی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

مفتی عتیق الرحمٰن کا شمار دیارِ ہند کے جید علما میں ہوتا تھا۔ وہ جمعیۃ علمائے ہند کے رکن، دارالعلوم دیوبند اور دارالعلوم ندوۃ العلما لکھنؤ کی مجلس شوریٰ کے ممبر، آل انڈیا مسلم مجلس مشاورت کے صدر، آل انڈیا مسلم پرسنل لا بورڈ کے نائب صدر اور ندوۃ المصنفین دہلی کے بانی اور روح رواں تھے۔

مفتی صاحب مرحوم کا آبائی وطن دیوبند تھا اور وہاں کے عثمانی خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ والد کا اسم گرامی مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی تھا جو دارالعلوم دیوبند کے اولین مفتی تھے اور جدِ امجد کا نام نامی مولانا فضل الرحمٰن عثمانی تھا جو دارالعلوم دیوبند کے بانیوں میں سے تھے۔

حضرت مرحوم ۱۹۰۱ء میں دیوبند میں پیدا ہوئے اور علم و فضل کے ماحول اور تقویٰ و تدین کی گود میں پرورش پائی۔ دارالعلوم دیوبند میں تعلیم کی منزلیں طے کیں اور ممتاز اساتذہ اور اکابر علما کی صحبت و نگرانی میں بیٹھنے کا شرف حاصل کیا۔ تفسیر و حدیث، فقہ و کلام، منطق و فلسفہ، ادب و بلاغت، صرف و نحو وغیرہ تمام علوم جو ان کے دور میں دارالعلوم دیوبند میں پڑھائے جاتے تھے، نہایت محنت اور انہماک سے پڑھے۔

فارغ التحصیل ہونے کے بعد دارالعلوم ہی میں اپنے والد مکرم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کے ماتحت نائب مفتی اور مدرس مقرر ہوئے۔ جوانی کا زمانہ تھا اور دل میں خدمتِ دین کا جذبہ موجزن تھا، اپنے مفوضہ فرائض انتہائی حسن و خوبی سے انجام دینا شروع کیے۔ کئی سال اس کام پر مامور رہے۔

اس کے بعد ایک ایسا دور آیا کہ دارالعلوم کے انتظامی معاملات میں بعض اکابر کے درمیان اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ اس اختلاف نے اتنی شدت اختیار کی کہ علما و مدرسین کی ایک بڑی جماعت جو نہایت جلیل القد

اصحاب پر مشتمل تھی، ترکِ دارالعلوم پر مجبور ہوگئی۔ ان حضرات میں حضرت مولانا انور شاہ کاشمیری، مولانا شبیر احمد عثمانی اور مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کے نام لائق تذکرہ ہیں۔ یہ تمام حضرات علم و فضل کے اعتبار سے اپنے وقت کے عظیم الشان لوگ تھے۔ مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی اس زمانے میں جوانی کی منزل سے گزر رہے تھے، وہ بھی ان کے ساتھ ہی دارالعلوم سے رخصت ہوگئے اور صوبہ گجرات کے ایک مقام ڈابھیل میں سکونت اختیار کرلی، وہاں ایک دارالعلوم قائم کیا اور تعلیم و تدریس میں مصروف ہوگئے۔ یہ ۱۳۴۷ھ (۱۹۲۷ء) کا واقعہ ہے۔

ڈابھیل میں ان حضرات نے جو خدمات انجام دیں وہ اپنی جگہ بدرجۂ غایت اہمیت کی حامل ہیں۔ یہاں درس و تدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کے میدان میں بھی خوب کام ہوا اور علما و طلبا کی بہت بڑی تعداد نے خدمتِ دین کے لیے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔

اس کے بعد حالات نے ایک اور کروٹ لی، مفتی عتیق الرحمٰن نے دہلی کو اپنا مسکن قرار دے لیا اور ۱۹۴۰ء کے لگ بھگ مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، مولانا حفظ الرحمٰن سیوہاروی اور مولانا سعید احمد اکبرآبادی اصحابِ ثلاثہ نے دہلی کے قرول باغ میں ندوۃ المصنفین کے نام سے ایک تصنیفی اور اشاعتی ادارے کی طرح ڈالی۔ اس کے ساتھ ہی ایک ماہنامہ رسالہ بھی جاری کیا جس کا نام "برہان" رکھا اور اس کے ایڈیٹر مولانا سعید احمد اکبرآبادی کو مقرر کیا گیا۔

ندوۃ المصنفین کے ناظم مفتی صاحب تھے اور بہترین انداز سے کام کا آغاز ہو چکا تھا۔ لیکن ۱۹۴۷ء کے ہنگامے میں ہندوؤں نے حملہ کر کے ندوۃ المصنفین کی عمارت کو آگ لگا دی، کتب خانہ تباہ کر دیا اور سامان لوٹ لیا۔ اس سے بے شک ندوۃ المصنفین کے بانیوں اور ہمدردوں کو سخت صدمہ پہنچا، لیکن انھوں نے ہمت نہیں ہاری اور حالات سے مایوس نہیں ہوئے۔ جونہی فضا تھوڑی بہت سازگار ہوئی، ندوۃ المصنفین اور برہان کے دفاتر دہلی کی جامع مسجد کے قریب منتقل کر دیے گئے اور پہلے سے بھی زیادہ زور اور جذبے سے کام ہونے لگا۔

آزادی سے قبل بھی ندوۃ المصنفین نے بہت کام کیا لیکن آزادی کے بعد تو اس کے باہمت ارکان نئے عزم اور نئے ولولے کے ساتھ میدانِ عمل میں اترے اور بہترین کتابیں شائع کیں۔ مجموعی اعتبار سے اس کی طرف

سے شائع ہونے والی کتابوں کی تعداد ایک سو تیس پینتیس کے قریب ہوگی۔ ان میں سے چند کتابیں مندرجہ ذیل ہیں۔ ہر کتاب اپنی جگہ خاص اہمیت کی حامل ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی (عربی) تفسیر مظہری جو کئی جلدوں پر مشتمل ہے۔ مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی کی قصص القرآن چار جلدوں میں، مولانا بدر عالم کی ترجمان السنہ چار جلدوں میں، علاوہ ازیں اخلاق اور فلسفۂ اخلاق، اسلام کا اقتصادی نظام، اسلام کا زرعی نظام، اسلام کا نظام حکومت، اسلام کا نظام مساجد، مسلمانوں کا نظم مملکت، ۱۸۵۷ء کا تاریخی روزنامچہ، حیات شیخ عبد الحق محدث دہلوی، تاریخی مقالات، تاریخ مشائخ چشت، حضرت عمر کے سرکاری خطوط، حضرت عثمان کے سرکاری خطوط، العلم والعلما کا اردو ترجمہ، مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی فہم قرآن، غلامانِ اسلام اور سیرت حضرت ابوبکر صدیق وہ کتابیں ہیں جو تحقیق و تدقیق اور معلومات کے اعتبار سے اپنی مثال آپ ہیں۔ یہ کتابیں حسن ظاہری سے بھی مزین ہیں اور حسن باطنی سے بھی۔ ان کی کتابت و طباعت میں جو زیبائش اور نفاست پائی جاتی ہے، وہ مرحوم مفتی عتیق الرحمن عثمانی کے ذوقِ سلیم اور فنِ طباعت سے مہارت کا نتیجہ ہے۔

ندوۃ المصنفین کو بہت بڑا دھچکا آج سے بائیس سال قبل اس وقت لگا، جب ۲ اگست ۱۹۶۲ء (یکم ربیع الاول ۱۳۸۲ھ) کو اس کے عظیم رکن اور نامور عالم مولانا حفظ الرحمن سیوہاروی نے سفرِ آخرت اختیار کیا۔ اب ۱۲ مئی ۱۹۸۴ کو مفتی صاحب بھی اس عالم فانی سے رخصت ہوگئے اور اس طرح اس کے تین بانی ارکان میں سے تنہا مولانا سعید احمد اکبر آبادی اس دنیا میں موجود ہیں۔ اللہ ان کو خیر و عافیت سے رکھے اور ندوۃ المصنفین میں جو ہولناک خلا پیدا ہوگیا ہے، مولانا کی کوششوں سے اس کے پُر ہونے کی کوئی بہتر صورت ظہور میں آئے۔

مولانا اکبر آبادی پہلے ہی ہجوم کار میں گھرے ہوئے ہیں، برہان کی ادارت و ترتیب ایک بہت بڑی ذمے داری ہے جسے وہ نہایت حسن و خوبی سے نبھا رہے ہیں۔ اس کے علاوہ تصنیف و تالیف اور دیگر امور بھی وہ محنت و جانفشانی سے انجام دے رہے ہیں۔ مفتی صاحب کی وفات سے جہاں تمام ہندوستان کے مسلمانوں اور وہاں کے علمی حلقوں کو صدمہ پہنچا ہے، وہاں مولانا سعید احمد اکبر آبادی شدید ذہنی اذیت سے دوچار

ہوئے ہیں۔

ان سطور کے راقم کو نہ تو مفتی صاحب کی زیارت کا شرف حاصل تھا اور نہ ان سے خط و کتابت تھی، تاہم یہ بہرحال معلوم ہے کہ وہ علم و عمل میں یگانہ اور خلوص و ہمدردی میں منفرد تھے۔ انتظامی صلاحیتوں سے بھی اللہ نے ان کو نوازا تھا۔ وہ مستقل طور پر دہلی میں رہتے تھے اور ہندوستان کے مسلمانوں کا ایک مضبوط سہارا تھے۔ ملک کے مختلف علاقوں سے لوگ ان کی خدمت میں آتے، وہ ان سے شرعی مسائل بھی دریافت کرتے اور اپنے دکھ درد میں انھیں اپنا شریک بھی بناتے۔ وہ سب کی بات توجہ سے سنتے اور جہاں تک ممکن ہوتا ان کی مدد کرتے۔ قومی اور علمی سرگرمیوں میں پورا حصہ لیتے اور اس سے خوش ہوتے۔ اس کبرسنی میں بھی وہ بلا تامل دور دراز مقامات کے سفر پر روانہ ہو جاتے۔ ان پر مرض الموت کا حملہ بھی دورانِ سفر ہی میں ہوا۔ فروری ۱۹۸۲ میں دار المصنفین اعظم گڑھ کے اربابِ انتصرام نے اسلام اور مستشرقین کے موضوع پر سیمینار منعقد کیا تو اس میں مفتی صاحب بھی شریک ہوئے۔ وہ اس سیمینار سے فارغ ہو کر بذریعہ ٹرین واپس دہلی جا رہے تھے کہ جب ان کی ٹرین دریا باد کے اسٹیشن پر پہنچی تو ان پر ناگہاں فالج کا حملہ ہوا۔ انھیں وہیں ٹرین سے اتار کر لکھنؤ پہنچایا گیا اور وہاں کے بلرام پور ہسپتال میں داخل کیا گیا۔ آٹھ دس دن وہ ہسپتال میں بہترین ڈاکٹروں کے زیر علاج رہے۔ جب طبیعت سنبھلی تو ان کے گھر دہلی لے جایا گیا۔ اس کے بعد بھی ان پر بیماری کے اثرات باقی رہے لیکن انھوں نے اس کی پروا نہیں کی اور برابر اپنے کام میں مشغول رہے۔ ندوۃ المصنفین ان کی سرگرمیوں کا اصل مرکز تھا اور اس کی خدمت کو انھوں نے ہمیشہ ہر شے پر مقدم رکھا۔

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ان کے والد مکرم مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی کا انتقال بھی عارضۂ فالج سے ہوا تھا۔

مفتی صاحب دیوبند کے عظیم خاندان کے عظیم فرزند تھے۔ ان کے جدِ امجد بھی اپنے دور کے جید عالمِ دین تھے اور والدِ محترم بھی وہ تمام علوم باقاعدہ حاصل کر چکے تھے جو اس زمانے میں عربی اور دینی مدارس میں پڑھائے جاتے تھے۔ علم فقہ میں وہ بالخصوص درک رکھتے تھے، اسی لیے انھیں دار العلوم دیوبند کا اوّلین مفتی مقرر کیا گیا تھا۔

مفتی عتیق الرحمٰن بے شمار خوبیوں کے مالک تھے اور تمام خوبیاں انھوں نے ورثے میں پائی تھیں۔ علم و عمل، علو اخلاق، بلندیٔ کردار، زہد و عبادت، انکساری و تواضع، جذبۂ خدمتِ دین، لوگوں سے حسنِ سلوک اور کام کے لیے لگن اور تگ و تاز ان کے وہ اوصاف تھے جو کم لوگوں کے حصے میں آتے ہیں۔ وہ بہت اچھے مقرر اور مدرس بھی تھے۔ زور اور اعتماد سے بات کرتے تھے۔ ہندوستان کے مسلمانوں پر جو تکلیف آتی، اس کے لیے سینہ سپر ہو جاتے اور اس کو رفع کرنے کے لیے حکومت کے اونچے سے اونچے دروازے پر دستک دیتے۔ اس سلسلے میں نہایت اولوالعزم اور بہادر آدمی تھے۔

اب مفتی صاحب اس دنیا میں موجود نہیں، البتہ ان کی سعی و محنت سے ندوۃ المصنفین کے نام سے جو ادارہ قائم ہوا تھا، وہ موجود ہے۔ دعا ہے اللہ تعالیٰ مفتی صاحب مرحوم کو جنت الفردوس میں جگہ عطا فرمائے اور ندوۃ المصنفین اور ان کے قائم کردہ دیگر آثارِ علمیہ کو ہمیشہ قائم رکھے۔

مولانا محمد حنیف ندوی

اسلامی فلسفہ کی فکرِ نو

[مولانا محمد حنیف ندوی کا خطبہ صدارت جو انھوں نے فلسفہ کانگرس کے چوبیسویں سالانہ اجلاس منعقدہ پشاور یونیورسٹی میں بتاریخ ۱۹، ۲۰، ۲۱ مئی ۱۹۸۴ ارشاد فرمایا]

خواتین و حضرات !

میرے ذہن میں جب احیائے اسلام کا تصور ابھرتا ہے تو دو چیزیں سطح ذہن پر دمک اٹھتی ہیں۔ پہلی یہ کہ ہمیں ایک ایسی فقہ، ایسے نظام حیات اور اسلوب زیست کی شیرازہ بندی کرنا ہے جو نہ صرف ہماری معاشی و اجتماعی مشکلات کو بطریق احسن حل کر سکے، بلکہ اس میں اصولِ اجتہاد کی ایسی تازہ کاریاں اس ڈھب سے بروئے کار لائی جائیں کہ ہماری یہ فقہ پوری انسانیت کی فقہ بن جائے۔

دوسری اس سے بھی زیادہ اہمیت کی حامل شئی یہ ہے کہ موجودہ مادی تہذیب، مادی علوم اور مادی رجحانات نے جن تیکھے اور غور طلب سوالات کو بساطِ بحث پر بکھیر دیا ہے، ان کے مقابلے میں ہم اپنے فکری و اسلامی موقف کو متعین کریں، نکھاریں، اور اس ڈھنگ سے اس کو واضح کریں کہ موجودہ دور کی عقلی سطح پر یہ ہر طرح قابل پذیرائی ہو۔ فکر و نظر کی اسی سعی و کوشش کو فلسفہ کہتے ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ فنی لحاظ سے اس کی کوئی جچی تلی تعریف بیان نہیں کی جا سکتی۔ لیکن جہاں تک اس کے تاریخی پس منظر کا تعلق ہے ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ہر دور میں جب بھی کسی معاشرے میں معروضی حالات نے کچھ سوالات اور الجھاؤ پیش کیے، اہل دانش و خرد نے ہمیشہ ان سے عہدہ برآ ہونے کی مقدور بھر کوشش کی۔ معقول سوال (INTELLIGENT QUESTION)، اور معقول جواب (INTELLIGENT ANSWER) کے تسلسل ہی سے فلسفہ نکھرتا اور متعین ہوتا ہے۔ اس وضاحت سے یہ نہ سمجھا جائے کہ صرف وہی سوالات درخور اعتنا اور جواب طلب ہوتے ہیں جو تاریخ کے کسی موڑ میں معروضی حالات پیدا کرنے کا موجب ہوتے ہیں، کیونکہ ایسا بھی ہوا ہے کہ تاریخی تقاضوں سے قطع نظر کچھ سوالات کسی نہ کسی طرح بساطِ

بحث پر ڈھک کر آگئے ہیں اور انھوں نے ایسی تکنیکی اہمیت اختیار کر لی ہے کہ ان کا جواب دیے بغیر آگے بڑھنا مشکل ہوتا ہے۔ مثلاً کلیات (UNIVERSALS) جزئیات (PARTICULARS) میں انعکاس پذیر ہوتے ہیں یا نہیں، ایک سوال ہے جو افلاطون کے نظریۂ مثل سے ابھرا اور صدیوں تک زیر بحث رہا۔ اس کے جواب میں تین مستقل مدرسہ ہائے فکر پیدا ہوئے۔

۱۔ تخیل پسند (CONCEPTAULIST)

۲۔ حقیقت پسند (REALIST) اور

۳۔ اسمیت پسند (NOMINALIST)

جواب کی ان نوعیتوں سے مابعد کے فلسفیانہ مدارس فکر خاصے متاثر ہوئے۔ اسی طرح حرکت کے ضمن میں زمان و مکان کی بحث نے خاصی گہما گہمی پیدا کیے رکھی، اور آج بھی یہ بحث حسب سابق زندہ اور غیر فیصل شدہ حقیقت تسلیم کی جاتی ہے۔

بہرحال کہنا یہ ہے کہ جو سوال بھی کسی نہ کسی سبب سے ذہنوں میں ابھر آئے، وہ جواب چاہتا ہے، اور حل و کشود پر قادر دانش وروں کا یہ فرض ہو جاتا ہے کہ اس کے بارے میں سوچیں اور اس سے نمٹنے کی کوشش کریں جہاں تک ماضی کا تعلق ہے ہم بغیر کسی اعتذار کے کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے پیش آمدہ سوالات کا جواب دیا۔ جب یونانی فلسفے کے ہمارے ہاں ترجمے ہوئے، دوسری اقوام کی تہذیبی اقدار سے ہماری مڈبھیڑ ہوئی، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن حکیم نے جو غور و فکر اور تفکر و تدبر کی دعوت دی تھی، اس کو اس کے منطقی نتائج تک پہنچانے کا وقت آیا تو ہم نے بلا محابا فکر و تعقل کی وادیوں میں گام فرسائی کا تہیہ کر لیا، اور اس کے نتیجے میں دو واضح گروہ ابھر کر ہمارے سامنے آئے۔

۱۔ متکلمین اور

۲۔ حکما

متکلمین میں معتزلہ پیش پیش تھے، معتزلہ نے یہ بیڑا اٹھایا کہ یونانی فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق کی راہیں ڈھونڈلی جائیں۔ ان کے غور و فکر کا محور جو مسائل بنے، ان کا زیادہ تر تعلق مسئلہ صفات، جبر و قدر، خلق قرآن سے تھا۔ یہ عقلیات میں ارسطو کی عقلیات کے تابع رہے۔ یہی وجہ ہے ان کے دلائل و براہین میں اعت

رنگ غالب ہے اور وہ تمام غلطیاں اور الجھاؤ جو ارسطو کے صغری و کبری پر مبنی نظام استدلال کی خصوصیات تھیں، ان کے علم الکلام میں بھی منعکس ہوئیں۔ ان کی ناکامی کے دو بڑے سبب تھے۔ ایک یہ کہ ان کی فکری تگ و دو میں ایمان اور کردار کی استواریوں کی جھلک بہت کم دکھائی دیتی تھی۔ دوسرے یہ کہ انھوں نے اپنے مشن کی نشر و اشاعت کے لیے دلیل و عقل سے زیادہ شخصی حکومتوں کا سہارا لیا، اور جب ان حکومتوں نے ان کی سرپرستی کرنے سے انکار کر دیا تو یہ قریب قریب ختم ہو گئے۔

علاوہ ازیں ان کے زوال پذیر ہونے کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ فقہا اور محدثین نے ان کے خلاف ایک مضبوط محاذ قائم کر لیا اور اس محاذ کی خاطر انھوں نے قید و محن اور کوڑوں کی سزا تک کو انگیز کیا، اور اس میں ثابت قدم رہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ فکر و تعقل کے میدان میں جو انھوں نے قدم بڑھایا تھا، ان کے زوال کے ساتھ اس کے اثرات بھی ختم ہو گئے۔ ان کے بعد پورے عالم اسلامی میں فکر و اندیشے کی جو شمعیں فروزاں رہیں ان میں ان کی کاوش ہائے فکری کو بڑا دخل رہا ہے۔ مفتی عبدہ، مولوی چراغ علی اور سر سید اسی تحریک کے نتیجے میں ابھرے تھے اور اسی کے فیض یافتہ تھے۔

جواب آں غزل کے طور پر معتزلہ کے مدمقابل اشاعرہ نے کار زار فکر و تعقل میں خم ٹھونک کر قدم رکھا۔ اشاعرہ کے مدرسۂ فکر نے جوینی، اشعری اور غزالی ایسی قد آور شخصیتیں پیدا کیں۔ جوینی اور اشعری نے جس علم الکلام کی داغ بیل ڈالی تھی، غزالی نے اُسے پروان چڑھایا۔ یونانی تہذیب کے دو ناقابلِ تسخیر قلعے تھے، منطق اور فلسفہ۔ غزالی نے تہافت الفلاسفہ لکھ کر ان میں ایک کو پاش پاش کر دیا۔

غزالی کے اس انداز تنقید کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں کہ اس سے اندیشۂ فکر کی رفتار متاثر ہوئی یا اس سے سوچ کی کچھ نئی راہیں کھلنے کے امکانات پیدا ہوئے۔ لیکن یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اس تنقید سے یہ فائدہ ضرور پہنچا کہ پہلی دفعہ اعتذار پسندی کی دیواریں گریں اور یونانی فکر کا کھوکھلا پن کھل کر اہل نظر کے سامنے آیا۔

ائمہ اعتزال کے برعکس جہاں ائمہ اشاعرہ کی پاک بازی، کردار کی استواری اور ولولۂ اسلام کی فراوانی نے ہر ایک سے خراج تحسین وصول کیا، وہاں یہ ماننا پڑے گا کہ فکر و تعقل کی وہ طرفہ طرازیاں ان کے ہاں پائی نہیں جاتیں، جن کا معتزلہ کے ہاں چلن ہے۔ اس معاملے میں ان کی کچھ دبی ہوئی نظر آتی ہے، اور اس کا ثبوت ان کا یہ مشہور نظریہ ہے کہ حسن و قبح یا خیر و شر کی اساس عقل و فہم نہیں حکم شرع پر مبنی ہے۔ یہ انداز استدلال

سراسر حرفیت پسندی (LITERALISM) کا کرشمہ ہے، جس کو انھوں نے عموماً کلامی مسائل کے حل و کشود کے سلسلے میں اختیار کیا ہے۔

اس مرحلے پر ناانصافی ہوگی اگر ہم ان ساہ نوردوں کا ذکر نہ کریں جو ہر چند محدثین کے حلقۂ فکر کے پروردہ ہیں، تاہم ان کی فکری و تجدیدی کوششیں اس درجہ اہمیت کی حامل ہیں کہ ہر گروہ نے ان کی تعریف کی ہے۔ ہماری مراد علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد رشید ابن القیم سے ہے۔ ابن تیمیہ نے "الرد علی المنطقیین" لکھ کر اس دوسرے قلعے کو ریزہ ریزہ کردیا جو غزالی کے ہاتھوں بچ رہا تھا۔

ابن القیم نے قانون و فقہ کی بہت سی گتھیاں سلجھائیں اور اپنی گراں قدر تصنیف اعلام الموقعین میں فلسفۂ اجتہاد پر کھل کر بحث کی۔ ان کی علمی کاوشوں سے فقہ و قانون کو ایک مربوط فکری و عقلی سانچہ ملا۔

یہ صحیح ہے کہ متکلمین اپنے اسلوب بحث و تمحیص میں مدرسیت (SCHOLASTICISM) کے دائرے سے زیادہ دور نہیں نکل پاتے لیکن ان کی بحثوں میں ایسے فکری نوادر بھی ملتے ہیں جن سے ان کی اپج (ORIGINALITY) اور صلاحیتِ اختراع کا پتا چلتا ہے۔

حکمائے اسلام کو ہم دو خانوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک وہ جنھوں نے ارسطو کے علوم کو اچھی طرح سمجھا، ہضم کیا اور نکھارا اور ان پر چند متکلمانہ نتائج کی بنیاد رکھی جیسے ابن سینا اور ابن رشد۔ دوسرے وہ جنھوں نے اس راہ سے ہٹ کر فکر و ذوق کی دوسری راہیں اپنائیں۔ جیسے کندی، فارابی، ابن مسکویہ اور ابن خلدون وغیرہ۔

کندی وہ پہلا عرب فلسفی ہے جس نے ارسطو کی تمام مصطلحات کو عربی کے قالب میں ڈھالا۔ زمان و مکان پر اچھوتے انداز سے اظہارِ خیال کیا اور تخلیق و آفرینش کے اشکال کو حل کرنے کے لیے لازمان کا تصور پیش کیا۔

فارابی کی فکری خدمات کا دائرہ بہت وسیع ہے، ابن ابی اصیبعہ اور قفطی نے خصوصیت سے اس کے نبوغ و کمال کا اعتراف کیا ہے۔ یہ پہلا فلسفی ہے جس نے ارسطو کے ساتھ افلاطون کا بھی دقیق مطالعہ کیا اور منطق کے پہلو بہ پہلو سیاسیات اور اخلاقیات پر بھی اظہارِ خیال کیا۔ المدینۃ الفاضلہ میں اس نے بتایا کہ نصب العینی (IDEAL) ریاست کے خد و خال کیا ہوتے ہیں۔ علم اور اس کے استعمال کے بارے میں اس کا یہ قول کس درجہ صحیح ہے کہ یہ کتابیں پڑھنے اور درسی کتابیں رٹنے کا نام نہیں بلکہ تکمیل و اتمام ذات کی بلند ترچوٹیوں کو سر کرنے سے تعبیر ہے۔

ابن مسکویہ نے اپنے فلسفیانہ افکار میں نفس و اخلاقیات کی باریکیوں کو موضوعِ بحث ٹھہرایا۔ اس کے نزدیک بنیادی نیکیاں جن پر اخلاقیات کا محل تعمیر ہوتا ہے چار ہیں۔ عقل و حکمت، اعتدال و توازن، جرأت اور عدل۔

ابن خلدون وہ مشہور اور عظیم فلسفی ہے، جس نے مسلمانوں میں فلسفۂ اجتماعیات کا شعور پیدا کیا۔ فلسفۂ تاریخ کی طرح ڈالی اور قوموں کے عروج و زوال پر روشنی ڈالی اور اس حقیقت کا اظہار کیا کہ تاریخ اور جغرافیائی عوامل کیونکر قوموں کے تہذیبی مزاج پر اثر انداز ہوتے ہیں۔

اس تفصیل سے ماضی میں ہمارے اسلاف نے یونانی تہذیب و ثقافت کے مقابلے میں جو کارہائے نمایاں انجام دیے ان کا خاکہ سا ضرور ہمیں معلوم ہوا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ موجودہ مغربی علوم و معارف، موجودہ تہذیبی رجحانات اور موجودہ فکری دھاروں نے اگر فکر و نظر کی سطح پر کچھ سوالات اور چیلنج ابھارے ہیں، تو ہم ان کے بارے میں کیا طرزِ عمل اختیار کر رہے ہیں۔ کیا ہمارا فرض نہیں ہے کہ اپنے اسلاف کی طرح ان علوم و معارف کی تہ تک اتریں، ان کا تجزیہ کریں، انھیں اچھی طرح جانیں بوجھیں اور یہ متعین کریں کہ ان کے ہوتے سانتے ہمارا موقف کیا ہے، ہم کہاں کھڑے ہیں اور ہمارے پاؤں تلے جو زمین ہے، اس میں کس درجہ استواری و استحکام ہے۔

قوموں کے عروج و زوال کے اسباب سے متعلق کئی نظریے پیش کیے جاتے ہیں۔ ایک نظریہ یہ ہے کہ جب تک قومیں اخلاقی ضوابط کی پابند رہتی ہیں، زندہ رہتی ہیں۔ ایک خیال یہ ہے کہ جب تک کسی قوم میں مقابلہ و دفاع کی صلاحیتیں زندہ رہتی ہیں، وہ زندہ ہے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ارتقا نے اس نظریے کو جنم دیا ہے کہ قوموں کی زندگی اس امر پر موقوف ہے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں ان کو کس درجہ رسوخ حاصل ہے۔

یہ سب نظریے اپنے آغوش میں کوئی نہ کوئی صداقت لیے ہوئے ہیں۔ اصل بات یہ ہے کہ کیا قوم اس دور کے تقاضوں سے آشنا ہے؟ اس دور کے سوالات سے آگاہ ہے، اور اس حقیقت سے آگاہ ہے کہ اس کا اپنا فلسفۂ حیات کیا ہے؟ ہمارے نزدیک ایسے فلسفۂ حیات کا شعور و ادراک کسی قوم کی زندگی کے لیے از بس ضروری ہے جس کو وہ اپنا فلسفہ کہہ سکے۔

لہٰذا اگر ہم مسلمان کی حیثیت سے زندہ رہنا چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ ہمارا اپنا فلسفہ ہو، اپنا فکر ہو اور اپنا اندازِ فہم و تعبیر ہو۔

یوں تو ہر فلسفہ اپنا ہے۔ جہاں کوئی سلیقے کی بات ہوتی ہے، جہاں فلسفۂ حیات کے کسی گوشے پر سے پردہ سرکا ہے اور کسی نئی حقیقت کا انکشاف ہوا ہے یا کائنات کے بارے میں کسی تازہ روشنی نے ہمیں مستنیر کیا ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب اپنا ہے، ہر سچائی اپنی ہے اور ہر ابرک اپنی ہے۔

اپنے فلسفے سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہم اپنے طور پر بھی کائنات کے اسرار کا مطالعہ کریں اور اس مطالعے سے جو نتائج سامنے آئیں وہ ہمارے اپنے اخذ کردہ ہوں، دوسروں کی دریوزہ گری کے مرہون منت نہ ہوں۔

ہم جب اپنے فلسفہ یا اسلامی فلسفہ کی تعبیر نو کا نام لیتے ہیں تو علاوہ اس کے کہ اس میں ہم اپنے اخذ کردہ نتائج پر بھروسہ کریں، یہ چیز بھی داخل ہے کہ کائنات اور اس کی تسخیر کے متعلق زندگی، اور اس کے تسلسل کے بارے میں یا دوسرے مابعد الطبیعی حقائق کے اعتراف و اذعان کے سلسلے میں پہلے ہی قدم پر ہمارا ذہن صاف ہو۔

مسئلہ اجتہاد : مولانا محمد حنیف ندوی

اسلام ایک مکمل ضابطۂ حیات ہے۔ یہ جہاں یہ بتاتا ہے کہ توحید کیا ہے، دلوں میں ایمان کے داعیے کیسے پیدا ہوتے ہیں۔ تقویٰ کیسے ابھرتا ہے اور کردار اور سیرت کی تشکیل کیونکر ممکن ہے، وہاں اس میں اس بات کا پورا پورا اہتمام بھی پایا جاتا ہے کہ بدلتے ہوئے اجتماعی حالات میں احکام و مسائل کی کیا شکل ہو۔ یعنی وہ کون سے اصول اور پیمانے ہیں جن پر قیاس اور اجتہاد کا قصر رفیع تعمیر ہوتا ہے۔ "مسئلہ اجتہاد" میں ان فقہی بنیادوں اور پیمانوں کی تشریح کی گئی ہے جن کی روشنی میں فقہ جدید کی تدوین کا مسئلہ آسان ہو جاتا ہے۔

صفحات ۱۹۲ قیمت ۸ روپے

ملنے کا پتا : ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ

عُشر کے دیہی معیشت پر اثرات

حکومتِ پاکستان کے آرڈی ننس کے ذریعے ملک میں زرعی اراضی کی پیداوار پر عشر نافذ ہو چکا ہے۔
عشر واجب الادا کے دو حصے ہیں، ایک وہ حصہ جو حکماً وصول ہوتا ہے اور زکوٰۃ فنڈ میں جاتا ہے۔ دوسرا وہ حصہ جو صاحب نصاب اپنی صواب دید کے مطابق کسی مستحق زکوٰۃ کو براہِ راست دے سکتا ہے۔ پیداوار کا پانچ فی صد حصہ بطور عشر واجب الادا ہے۔ ہر صاحبِ نصاب اپنی پیداوار کی مالیت کا خود تعین کرتا ہے اور زکوٰۃ کمیٹی کو اس کی اطلاع دیتا ہے۔ اگر مقامی کمیٹی زمیندار کی اپنی تشخیص سے مطمئن ہو تو مطالبۂ عشر اسی تخمینے کے برابر ہوتا ہے۔ اگر مقامی کمیٹی مطمئن نہ ہو تو وہ از خود مطالبۂ عشر کا تعین کر سکتی ہے۔ اگر کوئی زمیندار مقامی کمیٹی کے تعینِ عشر سے مطمئن نہ ہو تو وہ کمیٹی کو نظر ثانی کی درخواست دے سکتا ہے۔
نظر ثانی کے بعد فیصلہ قطعی ہے۔ وہ زمیندار جس کی زرعی پیداوار ۹۴۸ کلوگرام (تقریباً ۲۶ من) گندم کے برابر یا اس سے کم مالیت کی ہو وہ عشر کی ادائیگی سے مستثنیٰ ہے۔ وہ زمیندار جو خود مستحق زکوٰۃ ہو وہ بھی ادائیگی عشر سے مستثنیٰ ہے۔ عشر سے وصول شدہ تمام رقوم اسی علاقے پر صرف ہوتی ہے جہاں سے وصول کی جاتی ہے۔ عشر سے وصول شدہ رقم علاقے کے محتاجوں، ناداروں، غریبوں، یتیموں، بیواؤں، معذوروں، اپاہجوں اور دینی مدرسوں پر خرچ ہوتی ہے۔ عشر زرعی پیداوار سے حاصل ہوتا ہے۔ زرعی پیداوار عموماً دیہات میں ہوتی ہے۔ اس کے مطابق دیہی آبادی اپنی آمدنی کا ایک حصہ خود اپنی غربت و افلاس دور کرنے پر خرچ کرنے کی پابند ہے۔ عشر کی رقم دو طرح خرچ کی جاتی ہے ایک عشر کمیٹی کے ذریعے اور دوسرے صاحب نصاب کی صواب دید کے مطابق۔ عشر کمیٹی مقامی غریبوں، ناداروں، یتیموں، ناداروں پر خرچ کرتی ہے جس سے معاشی طور پر پسماندہ لوگ بحال ہوتے ہیں۔ قانون میں صاحبِ نصاب کو عشر کی رقم کا ایک حصہ اپنی صواب دید [illegible] ہو سکتا ہے کہ صاحبِ نصاب اسے ایسے کاموں پر خرچ کرے

جو کھیتی سے رہ گئے ہوں اور وہ اس جگہ خرچ کرنا ضروری سمجھتا ہو۔ عشر کے قانون میں کسانوں اور زمینداروں کو اپنی پیداوار کو خود تشخیص کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔ یہ بات معاشی و معاشرتی اعتبار سے اہم ہے۔ اس سے کاشت کار میں خود اعتمادی پیدا ہوگی، وہ اپنے آپ کو معاشرے کا معتبر اور قابل اعتماد فرد تصور کرے گا۔ معاشی طور پر بھی اس کا خوشگوار اثر مرتب ہوگا۔ جب محنت کش کو اپنی محنت کی پیداوار کی آمدنی و خرچ پر مختار بنایا جائے تو اس کی پیداداری صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہے، اس کا ذوق و شوق بڑھ جاتا ہے، وہ زیادہ محنت اور لگن سے کام لے کر پیداوار میں اضافہ کرتا ہے۔

کسانوں میں معاشی اور معاشرتی خود اعتمادی پیدا کرنا بذاتِ خود بڑا کام ہے۔ اگر اسے تاریخی پس منظر میں دیکھا جائے تو اس کام کی قدر بڑھ جاتی ہے۔ برطانوی عہد میں زمین، کسان اور دیہات کو سامراجی مقاصد کے حصول کا ذریعہ قرار دے دیا گیا تھا۔ زمین کی پیداوار، کسان کی محنت اور دیہات کی قوت بنیادی طور پر برطانوی اغراض پر خرچ ہوتی تھی، جس سے دیہی آبادی خود اعتمادی کی دولت سے محروم ہو گئی تھی، اس کی عزت نفس ختم ہو گئی تھی۔ جب کوئی فرد، جماعت یا معاشرہ خود اعتمادی اور عزتِ نفس کی دولت سے محروم ہو جائے تو وہ دین کے اعلیٰ اصولوں اور اخلاق کی بلند تعلیمات کے مطابق زندگی بسر کرنے کے قابل نہیں رہتا۔ عشر کے قانون سے کسان کو معاشی خود کفالت کے حصول میں مدد ملے گی اور وہ سماجی اور اخلاقی اعتبار سے خود اعتمادی اور عزتِ نفس کی دولت سے مالا مال ہوگا۔ اگر یہ بات حاصل ہو گئی تو یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔

عشر کی تحصیل و تقسیم کا کام مقامی عشر کمیٹی کے سپرد کیا گیا ہے۔ اس اقدام سے دیہی آبادی کو سرکاری اور حکومتی امور میں شرکت کا موقع ملے گا۔ اس کا قومی اور سماجی طور پر یہ فائدہ ہوگا کہ پاکستان کی کثیر آبادی میں قومی اور ملی جذبات فروغ پائیں گے، ان میں احساس شرکت پیدا ہوگا، حکومت اور عوام میں اجنبیت اور بیگانگی کی جگہ اپنائیت اور یگانگت کے تعلقات ابھریں گے۔ درحقیقت حکومت اور عوام کے درمیان فاصلے کو کم کرنا اتنا بڑا کام ہے کہ اسے زرِ کثیر سے بھی حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ جس قوم کو یہ قوت حاصل ہو جائے وہ ہر اعتبار سے مضبوط و مستحکم ہوتی ہے۔

قانونِ عشر کے نفاذ سے پہلے صورت حال یہ تھی کہ دیہی آبادی کے تمام امور سرکاری مشینری کے ذریعے طے پاتے تھے اور دیہی عوام عدم توجہ کا شکار تھے۔ محکمہ مال، پولیس اور دیہاتی پٹواری کی مکمل طور پر اجارہ داری قائم تھی۔

مختلف سرکاری محکموں نے کسانوں میں اجنبیت، خوف اور رعب کی فضا پیدا کر رکھی تھی۔ حالانکہ یہ قیام پاکستان سے پہلے غیر ملکی حکومت کا وصف ہوتا تھا۔ مقامی عشر کمیٹیوں کی تشکیل سے اس فضا کو خوش گوار بنانے میں مدد ملے گی۔ کسان حکومت کے انتظامی امور میں اپنے آپ کو شریک تصور کریں گے۔ عشر کے انتظام و انصرام میں ان کی دلچسپی موجودہ صورتِ حال کو بدلنے میں مددگار ثابت ہوگی۔ وہ اس سلسلے میں پیدا ہونے والے چھوٹے چھوٹے تنازع خود حل کریں گے جس سے انھیں عدالتی معاملات کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور وہ ملکی عدالتی نظام سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کریں گے۔ قبل ازیں زمینیں، ان کی پیداوار، آمدنی کے جمع و خرچ کے جملہ امور محکمہ مال کے سپرد تھے اور دیہی آبادی کو نظر انداز کر دیا گیا تھا۔ اس قانون سے موجودہ کیفیت بدلنے کا امکان پیدا ہو جائے گا۔ اس سے معاشی اور مالی معاملات کے سلجھنے کی امید کی جا سکتی ہے۔

دیہی آبادی میں بد دلی، مایوسی، لاتعلقی اور خوف و ہراس کا بڑا سبب یہ ہے کہ وہ حکومتی معاملات میں عدم شرکت کا شکار ہیں۔ محکمۂ مال جذبۂ خدمت کو بروئے کار لانے میں کامیاب نہیں ہو سکا، حالانکہ موجود نظام کے مطابق ہر دیہاتی اس سے مختلف کاموں میں تعلق رکھنے پر مجبور ہے۔ وہ دیہی عوام کو ضروری پیشہ ورانہ ہدایات اور رہنمائی دینے میں بھی اعلیٰ اقدار کا مظاہرہ نہیں کر سکا، جس کی وجہ سے زمین، کاشت کاری، پیداوار اور جمع و خرچ کے اصولوں سے اہلِ دیہات آگاہ نہیں ہو سکے۔ وہ اس محکمے کو غیر سمجھتے ہوئے اس سے غیر کا سا سلوک کرتے ہیں۔ یہ رویہ خود محکمے کی اپنی کارکردگی کا نتیجہ ہے۔ مالیہ، لگان و دیگر سرکاری واجبات کی ادائیگی میں جن خرابیوں کا اکثر ذکر ہوتا رہتا ہے، وہ اسی ناقابلِ رشک کارکردگی کی پیداوار ہیں۔ اس کا دیہی معیشت پر اچھا اثر نہیں پڑتا۔ کسان خوش دلی سے سرکاری واجبات ادا نہیں کرتے۔ اسی وجہ سے محکمے کے اہلکار تنقید کا نشانہ بنتے ہیں۔ عشر کمیٹیوں کی تشکیل زیادہ تر دیہی عوام پر مشتمل ہے۔ جب سرکاری محکمے کی جگہ ان کمیٹیوں کے ارکان، زمینوں کی پیداوار اور اس کی تحصیل و تقسیم خود کریں گے تو جہاں ان میں خود اعتمادی پیدا ہوگی وہاں مذکورہ خرابیوں کا ازالہ بھی ممکن ہو سکے گا۔ اس سے دیہی آبادی میں تعمیری تبدیلی پیدا ہونے کی راہ ہموار ہوگی۔ دیہی آبادی اس وقت بے چینی اور بے اطمینانی کے احساس میں مبتلا ہے۔ دھڑے بندی، ذات برادری کی عصبیت، خاندانی دشمنی، ناخواندگی، صحت و مواصلات کی ضروری سہولتوں سے محرومی اس بے چینی کے اہم اسباب ہیں۔ اس صورتِ حال سے دیہی معیشت متاثر ہوتی ہے۔ دیہی عوام میں روایتی پنچایتی

نظام باقی نہیں رہا۔ تعلیم یافتہ معتدل و متوازن افراد کے لیے دیہی معاشرت میں رہنا دشوار ہو گیا ہے۔ اس سے افراط و تفریط پیدا ہوئی ہے۔ عدم اعتماد اور شکوک و شبہات بڑھ رہے ہیں۔ معمولی جھگڑے اور عام تنازعے بھی دیہات کے اندر طے نہیں ہو رہے۔ چنانچہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ تھانے، تحصیلیں، کچہریاں، عدالتیں اور سرکاری دفاتر دیہی عوام سے بھرے ہوتے ہیں۔ مقدمہ بازی معیشت کو بری طرح متاثر کر رہی ہے۔ مقامی عشر کمیٹیاں دیہی آبادی میں ٹھہراؤ پیدا کرنے کا ذریعہ بن سکتی ہیں۔ اگر وہ دانش مندی، سوجھ بوجھ، غیر جانب داری اور انصاف سے کام لیں اور معمولی جھگڑوں کو موقع پر نپٹانے کی صلاحیت پیدا کریں۔ دھڑے بندیوں سے بالاتر ہو کر دیہی عوام کا اعتماد حاصل کریں تو اس کے خوش گوار نتائج برآمد ہوں گے۔ مقدمے بازی کم ہو گی۔ تھانوں، کچہریوں، عدالتوں اور دفتروں میں آئے دن آنے جانے کے اخراجات کی بچت ہو گی۔ کورٹ فیسوں، وکالتی اخراجات اور رشوت، بدعنوانی وغیرہ پر خرچ ہونے والی کثیر رقمیں کسانوں کے پاس بچت کی صورت میں جمع ہونے لگے گی۔ اس سے دیہی معیشت فروغ پائے گی۔ قانون عشر میں واضح کر دیا گیا ہے کہ عشر کی رقم اسی جگہ خرچ ہو گی جہاں سے جمع ہو گی۔ دیہی ترقیاتی منصوبوں کو کامیاب بنانے میں یہ اقدام بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ غیر ملکی حکومتوں کی سب سے بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ پیداوار اپنی اغراض کے لیے حاصل کر لیں۔ مقامی ضروریات کے لیے کم از کم رقم دی جائے۔ خیر خواہ، قومی اور ہمدرد حکومتیں کوشش کرتی ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ پیداوار مقامی لوگوں کی ضروریات پر خرچ کریں اور کم از کم اپنے اخراجات کے لیے حاصل کریں۔ قانون عشر کی اس دفعہ سے ملکی معیشت کا رخ ترقی کی طرف مڑ جائے گا۔ کسان خود پیدا کریں گے اور خود اپنی صواب دید کے مطابق خرچ کریں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ دیہاتی مشکلات اور دکھوں کا جتنا درد خود دیہاتیوں کو ہوتا ہے، سرکاری حکام ان کا پوری طرح ادراک نہیں کر سکتے۔ مگر دیہی عوام کی مصیبتیں اس لیے دور نہیں ہوتیں کہ ان کی پیداوار سرکاری خزانے میں چلی جاتی ہے اور ان کے پاس کچھ نہیں بچتا۔ عشر کی رقمیں اب خود دیہاتیوں کے پاس ہوں گی، انھیں اپنی تکلیفیں دور کرنے کے لیے سرمایہ فراہم ہو گا، وہ غربت و افلاس جہالت و بیماری دور کرنے کے منصوبے بنائیں گے اور خود ہی ان پر عمل کریں گے۔ اس سے دیہی معیشت پر صحت مند اثرات مرتب ہوں گے۔ قانون عشر کا نفاذ، اس پر عمل درآمد اور اس کے نتائج و اثرات کا دارومدار کافی حد تک خود دیہی آبادی پر رکھا گیا ہے۔ اس سے دیہی عوام کی آزمائش بھی ہو گی کہ وہ اس نظام کو کس

تک کامیابی سے چلاتے ہیں۔ اس اعتماد پر کس طرح پورے اترتے ہیں۔ اگر دیہی عوام قانونِ عشر کے تحت دیے گئے انتظامی، عدالتی، مالی اختیارات کو صحیح طور پر استعمال کرنے میں کامیاب ہو گئے تو اس سے قومی سطح پر دوررس اثرات مرتب ہوں گے۔ اس میں کامیابی اسی صورت میں ممکن ہے کہ عشر کمیٹیوں کے انتخابات کے وقت دیہی عوام پوری دلچسپی کا مظاہرہ کریں۔ سوجھ بوجھ سے کام لے کر ایسے لوگوں کو منتخب کریں جو ایمان دار ہوں، قابل، ہمدرد، خیر خواہ ہوں۔ دھڑے بندیوں سے آزاد اور عوامی خدمت کے جذبے سے سرشار ہوں۔ ایسے لوگوں کا انتخاب پہلا قدم ہے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ وہ عشر کمیٹی کی کارکردگی کا جائزہ لیں۔ وہ دیکھیں کہ عشر کی رقمیں ضائع نہ ہوں ان میں خورد برد نہ ہو، انھیں وقت اور موقع پر خرچ کیا جائے۔ تیسرا قدم یہ ہے کہ وہ اس نظام کے نتائج اور اثرات کا تجزیہ کریں کہ کس حد تک مطلوبہ مقاصد حاصل ہوئے ہیں۔ عشر کمیٹی نے ان مقاصد کے حصول میں ستعدی دیانت داری، قابلیت اور محنت سے کام کیا ہے یا غفلت، کاہلی، بددیانتی اور نا اہلیت کا مظاہرہ کیا ہے یہ تجزیہ کمیٹیوں کے آئندہ انتخاب کے لیے اہم بنیاد فراہم کرے گا۔ قانونِ عشر کے تحت دیہی معیشت پر اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے اس بات کا تجزیہ ضروری ہے کہ کسانوں کے لیے کاشت کاری کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں وہ کیسے دور کی جائیں۔ اب کاشت کاری روایتی انداز سے نکل کر مشینی طرز اختیار کرتی جا رہی ہے۔ اس تبدیلی سے کاشت کاری کا اسلوب، اوزار، کاشت کاری، زرعی مزدور، کاشت، سیرابی، کٹائی، چنائی، صفائی اور منڈیوں تک رسائی کا پورا نظام بدل گیا ہے۔ ہل کی جگہ ٹریکٹر، رہٹ کی جگہ ٹیوب ویل، اونٹوں، گدھوں اور گڈوں کی جگہ ٹرالی، زرعی مزدور کی جگہ ہارویسٹر، ویٹ تھریشر نے لے لی ہے۔ کاشت کار اور کسان کے لیے اس تبدیلی کو اپنانا ناگزیر ہے۔ مگر اس کے نتائج و اثرات کو برداشت کرنا اس کی معاشی و مالی ہمت سے باہر ہے۔ روایتی کاشت کاری کو کامیاب بنانے کے لیے کسانوں کے مددگار دیہات میں موجود تھے۔ ہل پنجالی، سہاگہ و دیگر لکڑی کے اوزاروں کی تیاری اور مرمت کے لیے گاؤں میں ترکھان موجود تھے۔ رہٹ، درانتی، کھرپہ و دیگر آہنی اوزاروں کو بنانے اور ان کی مرمت کے لیے لوہار موجود تھے۔ کپڑے، جوتے کے لیے جولاہے موچی موجود تھا غرض کاشت کاری کے پیشے کو بنیاد و محور قرار دے کر اس سے متعلقہ معاون پیشہ ور باہمی تعاون کے لیے ہم گاؤں میں پلے جاتے تھے۔ ہر گاؤں اس اعتبار سے ایک خود کفیل زرعی پیداواری یونٹ تھا مشین کے استعمال نے اس پورے نظام کو بدل دیا ہے۔ ٹریکٹر، ٹیوب ویل، ہارویسٹر، ویٹ تھریشر کی مرمت گاؤں کے لوہار، ترکھا

دیگر روایتی پیشہ وروں کے بس سے باہر ہے۔ وہ بے کار ہو گئے ہیں؛ دیہی معیشت میں ان کے لیے روزگار نہیں رہا۔ وہ مجبور ہو کر گاؤں سے شہر کی طرف نقل مکانی کر رہے ہیں۔ کسان پریشان ہے کہ اسے مشینی اوزار کی مرمت کی سہولت گاؤں میں دستیاب نہیں۔ قانونِ عشر سے امید کی جا سکتی ہے کہ اس سے دیہی معیشت کے اس بنیادی مسئلے کو حل کرنے کی طرف توجہ دی جا سکے گی۔ ورنہ کسان شہری کاریگر کی مہنگی اُجرت، گاؤں سے شہر جا کر مرمت کے اخراجات، وقت اور پیسے کے ضیاع کو برداشت نہیں کر سکتا۔ ان اخراجات کا دیہی معیشت پر بڑا اثر پڑ رہا ہے۔ علاوہ ازیں بیج، کھاد، جراثیم کش ادویات پر کسان کو بہت زیادہ اخراجات برداشت کرنے پڑ رہے ہیں۔ عہدِ رسالت اور عہدِ خلافتِ راشدہ کے عاملین عشر کے فرائض میں یہ بات موجود ہوتی تھی کہ کسانوں، کاشت کاروں کی مشکلات کو حل کریں۔ ان عاملین کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے مقامی عشر کمیٹیاں کسانوں کے ان مسائل پر توجہ دیں تاکہ دیہی معیشت کی ترقی کی راہ میں جو رکاوٹیں حائل ہیں، وہ دور ہوں، کسان اطمینان اور خوش دلی سے عشر کے نظام سے تعاون کرے۔ اسلام میں جب پہلی بار عشر نافذ ہوا تھا تو اس وقت مسلمان کسان اپنی زرعی پیداوار سے عشر ادا کرتے اور فئے کے نظام کے تحت حکومت کی طرف سے وظیفے حاصل کرتے تھے۔ اب عشر تو نافذ ہو گیا مگر فئے کا نظام ابھی رائج نہیں ہوا۔ بہتر ہو گا کہ فئے کے نفاذ تک مسلمان کسانوں کی مدد کے لیے کوئی طریقِ کار وضع کیا جائے تاکہ وہ کثیر اخراجات برداشت کر سکیں۔ ابتدائی اقدام کے طور پر بلاسود زرعی قرضے دیے جائیں، ٹریکٹر، ٹیوب ویل، ہارویسٹر، ویٹ تھریشر اور ٹرالی وغیرہ کی حکومت کی طرف سے چھوٹے کسانوں کو مدد دی جائے۔ اناج، گندم، چاول، کپاس، گنے وغیرہ کی قیمتیں مقرر کرتے وقت زیادہ تر شہری معیشت کو مدنظر رکھا جاتا ہے، حالانکہ فصلوں اور اناجوں کی قیمت کا تعین دیہی معیشت کے مطابق ہونا چاہیے۔ زرعی پیداوار کی قیمت عام طور پر بجٹ سے پہلے مقرر کی جاتی ہے، جب کہ بجٹ اور ضمنی بجٹ میں شہری مصنوعات کی قیمتوں کا تعین زیادہ ہوتا ہے، اس سے کسان کو نقصان ہوتا ہے، اس کی فصل کی قیمت تو ایک دفعہ مقرر کر دی جاتی ہے اور کسان سے اسی قیمت پر وہ فصل خرید لی جاتی ہے، مگر کسان کو جو چیزیں پورا سال خریدنی ہوتی ہیں، ان کی قیمتوں میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے، جس کا اسے نقصان برداشت کرنا پڑتا ہے۔ شہری آبادی اور سرکاری ملازمین کے لیے کم از کم آمدنی کا ایک معیار مقرر ہوتا ہے اور ہر بجٹ میں ضرورت کے مطابق اس میں اضافہ ہوتا رہتا ہے، کم از کم آمدنی کا ایسا کوئی معیار دیہی آبادی

مقر نہیں ۔ عشر کے نفاذ کے بعد دیہی آبادی کی بنیادی ضروریات زندگی کی طرف خصوصی توجہ کی ضرورت ہے،
معیشت میں زراعت کو جو ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت حاصل ہے وہ کمزور نہ پڑنے پائے۔

قرآن حکیم نے زکوٰۃ و عشر کے مقاصد بیان کیے ہیں ۔ ارشادِ ربانی ہے :

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ اِنَّ صَلٰوتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ط (توبہ ، ۱۰۳)

ان کے مال سے زکوٰۃ لو ، انھیں پاک کرو اور ان کا تزکیہ کرو اور ان کے لیے دعا کرو ، تمہاری دعا ان کے لیے تسکین
ث ہے۔

اس آیت میں زکوٰۃ و عشر وصول کرنے کے بعد حکومت پر تین ذمے داریاں عائد ہوتی ہیں ۔ اوّل قوم کو
ی برائیوں سے بچانا ، دوم قوم کو اخلاقی و روحانی خوبیوں سے آراستہ کرنا ، سوم قوم کو تسکین بہم پہنچانا۔
کا وسیع مفہوم یہ ہے کہ زکوٰۃ و عشر ادا کرنے والوں کے لیے ایسا ماحول پیدا کرنا کہ وہ بدنی ، جسمانی ،
رتی ، اخلاقی خرابیوں ، بیماریوں اور برائیوں سے محفوظ ہو جائیں ۔ ملک و معاشرہ کو تمام برائیوں سے پاک
اور ملکی انتظامیہ کی مکمل طور پر تطہیر کرنا جس سے ایک طرف زکوٰۃ و عشر دینے والے خود بیماریوں اور
وں کے ارتکاب سے بچیں اور دوسری طرف ملکی انتظامیہ اتنی پاکیزہ اور صاف ستھری ہو کہ وہ مسلمانوں کو ان
وں اور بیماریوں سے بچائے ۔ تزکیہ کا مطلب یہ ہے کہ قوم کو اخلاقی و روحانی خوبیوں سے پوری طرح آراستہ کرنا
ان کی خداداد صلاحیتیں نکھریں اور ان میں اعلیٰ دینی ، اخلاقی ، روحانی اور انسانی اقدار پیدا ہوں ۔ اس تطہیر
و تزکیہ کے عمل کے ساتھ ساتھ سربراہِ حکومت اسلامیہ زکوٰۃ و عشر ادا کرنے والوں کے لیے دعا کرے جو
کے لیے تسکین اور طمانیت کا سبب بنے ۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ زکوٰۃ و عشر کی رقوم مسلمانوں کی عزت و
س ، جہالت و بیماری کے مکمل خاتمے پر خرچ ہوں ۔ ان کی مادی اور اخلاقی ترقی کے لیے مؤثر و فعال نظام قائم ہو
صاف ستھری ، پاکیزہ اور جذبۂ خدمت سے سرشار انتظامیہ پوری دیانت ، امانت ، قابلیت اور محنت
، اپنے فرائض انجام دے ۔ اس سے حکومت کی طرف سے قوم کو تسکین و طمانیت حاصل ہوگی ۔ قرآن و
ت کی روشنی میں زکوٰۃ و عشر کے نظام کے نفاذ سے دیہی معیشت میں استحکام پیدا ہوگا اور قومی و ملکی سطح
امن و سلامتی اور ترقی و عروج کی راہیں کھلیں گی۔

مقالاتِ حکیم : مرتبہ شاہد حسین رزاقی

پاکستان کے نامور مفکر اور بلند پایہ مصنف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نہایت دقیق مسائل اور مشکل موضوعات پر عام فہم انداز اور سادہ الفاظ میں اظہارِ خیال کرنے پر غیر معمولی قدرت رکھتے تھے۔ اسلامیات، فلسفہ اور اقبالیات پر ان کی نظر نہایت وسیع تھی۔ کئی کتابوں کے علاوہ خلیفہ صاحب نے متعدد موضوعات پر بڑی تعداد میں مضامین بھی لکھے، جن کا مطالعہ ان کے افکار و نظریات سے پوری طرح باخبر ہونے کے لیے ضروری ہے۔ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ نے ان کے اردو اور انگریزی مضامین اور تقاریر شائع کرنے کا ایک جامع پروگرام بنایا ہے۔

خلیفہ صاحب کے اردو مضامین تین جلدوں میں مقالاتِ حکیم کے نام سے شائع کیے گئے ہیں۔ پہلی جلد میں اسلامیات اور دوسری جلد میں اقبالیات سے متعلق مضامین ہیں اور تیسری جلد متفرق مضامین و تقاریر پر مشتمل ہے۔

جلد اوّل	صفحات	۲۱۶	قیمت	۱۲ روپے
جلد دوم	"	۲۸۴	"	۱۵ روپے
جلد سوم	"	۲۱۹	"	۱۲ روپے

بیدل : خواجہ عباد اللہ اختر

ابو المعانی مرزا عبدالقادر وہ بلند پایہ شخصیت ہیں جنھیں مرزا غالب اور علامہ اقبال "مرشد کامل" کہتے ہیں۔ تذکرہ نویسوں نے بھی دادِ سخن دی ہے۔ ان کا نظیر متقدمین میں چند ہستیاں ہیں، متاخرین میں ان کا مثل بمشکل پیدا ہوگا۔ یہ کتاب فاضل مصنف کے چالیس سالہ مطالعہ اور تحقیق کا ماحصل ہے اور بیدل کے کلام کی ایک بے مثل جھلک پیش کرتی ہے۔

صفحات ۴۷۹ قیمت ۱۵ روپے

ملنے کا پتا :- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

طاہرہ شاکر

اسلام اور بنیادی ضروریات کی فراہمی

بنیادی ضروریات کی فراہمی کا مسئلہ نہ تو اتنا غیر اہم ہے کہ اس سے بالکل ہی صرف نظر کر لیا جائے اور ریاست کو اس سے کوئی سروکار نہ ہو اور نہ اس درجے اہم ترین مقام کا حامل ہے کہ انسانی زندگی کی تمام کوششوں کا محور صرف اسی ایک مسئلے کو سمجھ لیا جائے۔ اعتدال کی راہ صرف اسلام کی راہ ہے۔ اسلام کی نظر میں بنیادی ضروریات کی فراہمی ریاست کی اہم ترین ذمے داریوں میں سے ہے۔ اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ وہ افرادِ معاشرہ کو بنیادی ضروریات کی فراہمی کی فکر سے بے نیاز کر کے اسے دیگر بلند تر مقاصدِ حیات کے حصول کے لیے تیار کرے۔ سید ابو الاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں:

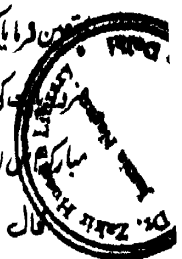
"افرادِ معاشرہ کے لیے ان کی بنیادی ضروریات کی فراہمی اسلامی ریاست کی ذمہ داری ضرور ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اسلامی ریاست اس بات کا لحاظ کیے بغیر کہ کوئی شخص اپنے مال سے یا اپنی محنت کے ذریعے کسب مال کر کے ان ضروریات کو پورا کر سکتا ہے یا نہیں۔ ہر فرد کو ایسی اشیا اور خدمات فراہم کرتی رہے جو ان ضروریات کی تکمیل کرنے والی ہوں۔ یہ بات ناممکن ہے اور اسلامی اصولوں کے منافی ہے۔ اسلامی ریاست کی ذمہ داری اس سلسلے میں صرف یہ ہے کہ وہ معاشرے میں ایسے حالات و اسباب پیدا کرنے کی ذمے دار ہے جن کی موجودگی میں عام افرادِ معاشرہ اپنی ضروریات اپنے بل بوتے پر پوری کرنے کے قابل ہو سکیں۔ اسلامی معاشرہ ایسے خطوط پر استوار کیا جائے کہ بقدرِ ضرورت مال حاصل نہ کر سکنے والے افراد بآسانی اپنے خاندان یا عام افرادِ معاشرہ سے اتنی مدد حاصل کر سکیں۔ ان تمام انتظامات کے باوجود اگر کوئی فرد اپنی ضروریات کی تکمیل سے قاصر ہے تو پھر اسلامی ریاست کو اس بات کا انتظام کرنا ہوگا کہ وہ ایسے وسائلِ حیات پیدا کرے جو ان کی ضروریات کی تکمیل کے لیے درکار ہیں۔"[1]

[1] سید ابو الاعلیٰ مودودی، اسلامی ریاست (لاہور ۱۹۷۷ء) ص ۳۹۱-۳۹۲

بنیادی ضروریات کا تعین

ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی اس باب میں اس طرح رقم طراز ہیں، "شریعتِ اسلامی کی کسی نص سے توان ضرورتوں کا کوئی درست اندازہ نہیں کیا جا سکتا، جس پر انسانی زندگی کی بنیادی ضرورتوں کا اطلاق ہو سکے، مگر یہ اصول بہر حال نصوصِ شرعیہ سے ثابت ہے کہ وہ ہر ضرورت مند کو اس کی بنیادی ضروریات جس پر انسانی زندگی کی بقا کا انحصار ہو اور جس کی عدم موجودگی میں انسانی زندگی کو کوئی خطرہ لاحق ہو یا اس کے ضیاع کا احتمال ہو، اس کے اصول کی روشنی میں ذرا غور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غذا، لباس، مکان اور بیماری کی حالت میں علاج یہ چار چیزیں ایسی ہیں کہ ان پر انسانی زندگی کی بقا کا دار و مدار ہے اور اس بنا پر چاروں چیزیں لازمی طور پر بنیادی ضروریات میں شمار کی جائیں گی"[۲۸]

اسلامی ریاست کی ذمے داری

بنیادی ضروریات کے مفہوم کی اسی وسعت کو مدنظر رکھتے ہوئے غالباً نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس باب میں جزئیات کی تفصیل نہیں فرمائی بلکہ اپنے ارشادات کے ذریعے نہایت جامع انداز میں یہ اصول متعین فرمایا کہ اصحاب امر محروم افراد کی ضروریات کی تکمیل کے ذمے دار ہیں۔ نیز محروم افراد کی بنیادی ضروریات کی تکمیل اسلامی ریاست کی ذمے داریوں میں سے اہم ترین ذمے داری ہے۔ مندرجہ ذیل حدیث مبارکہ اس امر کی مکمل طور پر نشاندہی کرتی ہے۔

قال عمرو بن مرۃ لمعاویہ انّی سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول ما من امام یغلق بابہ دون ذوی الحاجہ والخلّۃ والمسکنۃ الّا اغلق اللہ ابواب السماء دون خلّتہ وحاجتہ ومسکنتہ فجعل معاویۃ رجلاً علی حوائج الناس[۲۹]

عمرو بن مرہ نے حضرت معاویہ سے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ

---

[۲۸] ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، اسلام کا نظریۂ ملکیت (لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۹۱

[۲۹] ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، کتاب الاحکام، باب جاء فی امام الرعیۃ (مصر ۱۹۳۱ء) - ۵-۶، ص ۳۰

جو امام ضرورت مندوں، فقرا اور مساکین پر اپنے دروازے بند کر لیتا ہے۔ اللہ اس کی ضرورت، فقر اور مسکینی پر آسمان کے دروازے بند کر لیتا ہے (یہ سن کر) معاویہ نے ایک آدمی کو عوام کی ضروریات (پوری کرنے پر) مامور کر دیا۔

اس حدیث مبارکہ کے الفاظ سے یہ بات بھی مترشح ہوتی ہے کہ تکمیل ضروریات کی ذمے داری اسلامی ریاست کی ابتدائی ذمے داریوں میں سے ہے۔ کیونکہ کوئی صاحب امر اگر پہلے ہی مرحلے میں اپنی ذمے داری سے عہدہ برآ نہ ہوگا تو وہ اپنی ضروریات کی تکمیل میں اللہ کی نصرت سے محروم ہو جائے گا، اور ظاہر ہے کہ ایک صاحب امر کی ضروریات میں وہ حاجتیں بھی شامل ہیں جو امور ریاست کے نگران ہونے کی حیثیت سے اسے لاحق ہوتی ہیں۔ اس بات کی مزید وضاحت، خلافت کی اس تعریف سے بھی ہوتی ہے جو حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ نے کی ہے۔ جسے سن کر کعب بن احبار رضی اللہ عنہ نے اس کی تصویب فرمائی ہے:

عن سلمان قال ان الخلیفۃ ھو الذی یقضی بکتاب اللہ ویشفق علی الرّعیۃ شفقۃ الرّجل علی اھلہ فقال کعب الاحبار صدق [۵۴]

سلمان سے روایت ہے انھوں نے کہا کہ خلیفہ وہ ہے جو کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کرے اور رعایا پر اس طرح شفقت کرے جس طرح آدمی اپنے اہل وعیال پر شفقت کرتا ہے۔ یہ سن کر کعب بن احبار نے کہا، سچ کہا۔

ظاہر ہے خلافت کا اصل مقصد تو قانون الٰہی کا نفاذ ہی ہے مگر اس کے فوراً بعد شفقت علی الرعیہ کا ذکر کر کے یہ بتلا دیا کہ خلیفہ کے لیے جتنا اہم کام قانونِ الٰہی کا نفاذ ہے، اتنا ہی اہم یہ کام بھی ہے کہ وہ رعیت سے شفقت کا برتاؤ رکھے اور شفقت بھی کیسی، جیسے ایک آدمی کو اپنے اہل وعیال سے ہوتی ہے کہ وہ ان کی صرف بنیادی ضرورتوں ہی کی فکر نہیں کرتا بلکہ ان کو ہر طرح کے آرام اور ہر طرح کی راحتیں بہم پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔

اسی بات کو آں حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک موقع پر رعیت کی خیر خواہی سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا:

---

[۵۴] امام ابو عبید القاسم، کتاب الاموال، (قاہرہ، ۱۳۵۳ھ) ۱۶، ص ۶

ما من يسترعيه الله رعيته فلم يحطها بنصيحه لم يجد رائحه الجنه[۵]

جس بندے کو خدا نے کسی رعایا کا حکمران بنایا اور اس نے اس کے ساتھ پوری خیر خواہی نہ برتی تو وہ جنت کی خوشبو بھی نہ پا سکے گا۔

کسی آدمی کے ساتھ خیر خواہی کا اولین تقاضا یہی ہے کہ جن ضروریات کی عدم تکمیل سے اس کی جان ضائع ہو جانے کا اندیشہ ہو ان کو پورا کرنے کا اہتمام کیا جائے۔

غرض اس قسم کے متعدد ارشادات نبوی کی روشنی میں یہ بات پوری طرح نکھر کر سامنے آجاتی ہے کہ معاشرے کے محروم افراد کے لیے بنیادی ضروریاتِ زندگی کی فراہمی اسلامی ریاست کی اہم ترین ذمے داری ہے۔ چنانچہ خلافتِ راشدہ کی پوری تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین کو بھی اپنی اس ذمے داری کا پوری طرح احساس تھا، اور یہ بات خلافتِ راشدہ تک ہی محدود نہیں، اس مبارک دور کے بعد بھی اسلامی تاریخ کے ہر دور میں ایسی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ گو دیگر امور کے لحاظ سے خلافتِ اسلامیہ میں اختلال پیدا ہو گیا تھا مگر جہاں تک محروم افراد کے لیے بنیادی ضروریات کی فراہمی کا تعلق ہے ہر دور کی اسلامی ریاست کے ہر صاحبِ امر کو اپنی اس ذمے داری کا شدت سے احساس رہتا تھا۔ چنانچہ اس ذمے داری سے عہدہ برآ ہونے کے لیے وہ پورا پورا اہتمام کرتا تھا۔

خلفائے راشدین کا احساس ذمہ داری

مولانا شبلی نعمانی لکھتے ہیں: "خلافتِ راشدہ کا پورا دور اس قسم کی مثالوں سے بھرا پڑا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین اپنی اس ذمے داری کے بارے میں کس قدر متفکر رہتے تھے۔ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو اس فکر نے صرف دو سال کے قلیل عرصے میں وقت سے پہلے بوڑھا کر دیا تھا"[۶]

حضرت عمر کو اپنی اس ذمے داری کا اس قدر احساس تھا کہ آپ نے فرمایا:

لو مات جمل ضياعاً على شط الفرات لخشيت ان يسئلني الله عنه[۷]

---

[۵] محمد بن اسمٰعیل بخاری، کتاب الاحکام، باب من استرعی رعیۃ فلم ینصح (مصر ۱۳۴۵ھ- ج۴- ص ۵۸-

[۶] مولانا شبلی نعمانی، الفاروق' (لاہور، ۱۹۷۰ء) ص ۱۱۵

[۷] ابن سعد، الطبقات الکبریٰ (بیروت، ۱۹۶۰ء) ج ۳، ص ۳۰۵

اگر ساحل فرات پر کوئی اونٹ بے سہارا مر جائے تو مجھے ڈر ہے کہ مجھ سے اس کے بارے میں اللہ تعالیٰ جواب طلب کرے گا۔

ایک موقع پر ایک عام خطبے میں اپنی ذمے داریاں گناتے ہوئے آپ نے ارشاد فرمایا ،

ایھا الناس ان اللہ قد کلفنی ان اصرف عنہ الدعاء[۸]

لوگو۔ اللہ تعالیٰ نے مجھ پر یہ ذمے داری عائد کی ہے کہ میں اس کے حضور کی جانے والی دعاؤں کو روکوں۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے ایک اور موقع پر فرمایا :

ومن اراد ان یسأل عن المال فلیاتنی فان اللہ جعلنی خازناً وقاسماً[۹]

اور جو مال مانگنا چاہے وہ میرے پاس آئے کیونکہ اللہ نے مجھے (اپنے مال کا) خزانچی اور تقسیم کنندہ بنا دیا ہے۔

ابن جوزی لکھتے ہیں : " اپنی اس ذمے داری کے احساس کو عملی جامہ پہنانے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اہتمام کا کیا حال تھا، اس کا اندازہ صرف ایک واقعہ سے لگایا جا سکتا ہے کہ ۱۸ھ کے مشہور قحط میں عام مسلمانوں کی فکر نے ان کی صحت کو بُری طرح متاثر کر دیا تھا اور آپ کا رنگ سیاہ پڑ گیا تھا۔ یہ قحط جس کو عام الرمادہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے اس قدر شدید تھا کہ نو ماہ تک پورے حجاز میں فقر و فاقہ کا دور دورہ رہا۔ اس زمانے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے غذائی اجناس کی عام تقسیم اور سرکاری طور پر ہزاروں افراد کے لیے کھانا پکوا کر دونوں وقت کھلانے کا انتظام کیا۔ قحط کی فکر نے آپ کا یہ حال کر دیا تھا کہ قحط کے بعد صحابہ کرام کہا کرتے تھے کہ اگر اللہ تعالیٰ عام الرمادہ کا قحط دور نہ کر دیتا تو ہمیں اندیشہ تھا کہ عمر رضی اللہ عنہ مسلمانوں کے اس مسئلے کی فکر کرتے ہوئے مر جاتے[۱۰]"

مولانا امین احسن اصلاحی لکھتے ہیں : " حضرت عثمان اور حضرت علی نے اپنے دور میں اپنی ذمے داریوں

---

[۸] ابو محمد عز الدین عبد العزیز بن السلام ، قواعد الاحکام فی مصالح الانام (مصر ۱۹۳۴ء)، ج ۱، ص ۱۴۸

[۹] بلاذری ، فتوح البلدان (قاہرہ ، ۱۹۳۲ء)، ص ۲۷۲

[۱۰] ابن جوزی ، سیرت عمر بن الخطاب (مصر ۱۹۲۴ء) ۔ ص ۱۰۱

کو پوری طرح نبھایا۔ یہ اسی ذمے داری کا عملی مظاہرہ تھا کہ حضرت عثمان ایک قحط کے موقعے پر [۱۰] سے لدے ہوئے سیکڑوں اونٹ بازار میں منہ مانگے داموں فروخت کرنے کی بجائے مستحقین پر خیرات کر دیتے ہیں، اور یہ اسی ذمے داری کا تقاضا تھا کہ حضرت علی خود متواتر بھوکے رہ کر اپنے حصے کا کھانا بھی دوسروں کو کھلا کر خوشی محسوس کرتے ہیں اور اپنے اللہ کا شکر بجا لاتے ہیں۔[۱۱]

خلافتِ راشدہ کے بعد بھی اسلامی تاریخ میں اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں۔ خلفائے بنو امیہ نے عطایا کا ایک مستقل محکمہ صرف اس مقصد کے لیے قائم کیا ہوا تھا۔ خلفائے بنو عباس نے نہ صرف اس کو قائم رکھا بلکہ مزید منظم کیا۔ حضرت امیر معاویہ نے لوگوں کی حاجتیں پوری کرنے کے لیے خاص طور پر ایک آدمی مقرر فرمایا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے واضح طور پر یہ اعلان کیا تھا۔

وما احد منکم تبلغنی حاجتھا الا حرصت ان اسد من حاجتہ ما قدرت علیہ[۱۲]

تم میں سے جس کسی کی ضرورت کا مجھے علم ہوگا اس کی ضرورت پوری کرنے کی میں حتی الامکان پوری کوشش کروں گا۔

الغرض جہاں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات اس باب میں بڑے واضح ہیں کہ بنیادی ضروریات کی فراہمی اسلامی ریاست کی اہم ترین ذمے داری ہے، وہاں اسلامی تاریخ کے ہر دور میں اس پر عمل کی نظیریں اس بات پر شاہد ہیں کہ اسلامی ریاست کے منصبِ صدارت پر فائز ہونے والے ہر فرد کے اس ذمے داری کو احسن طریقے سے نبھانے کی پوری کوشش کی ہے۔

اسلام بنیادی ضروریات کی فراہمی سودے بازی کی بنیاد پر نہیں کرتا

"اسلام میں عدلِ اجتماعی" کے مصنف لکھتے ہیں: "افرادِ معاشرہ کو بنیادی ضروریات کی فراہمی اسلامی ریاست اپنا فرض سمجھ کر کرتی ہے۔ اس کے عوض وہ افراد سے کسی خدمت یا کسی معاوضے کی طالب نہیں ہوتی۔ اس کا مقصد اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتا کہ اس طرح افرادِ معاشرہ اپنے پاؤں پر آپ کھڑے ہونے کے قابل ہو سکیں گے اور زندگی کی جدوجہد میں بھرپور حصہ لے سکیں گے۔ اسلام بنیادی ضروریات کی فراہمی سودے بازی

---

[۱۱] مولانا امین احسن اصلاحی، اسلامی ریاست (لاہور ۱۹۷۷ء)، ص ۱۲۲

[۱۲] ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم، سیرت عمر بن عبدالعزیز، (مصر ۱۳۴۶ھ)، ص ۴۱

کی بنیادوں پر نہیں کرتا۔ اس سلسلے میں اسلام اور سوشلزم کے درمیان بنیادی فرق ہی یہ ہے۔ سوشلزم بنیادی ضروریات فراہم کرتا ہے مگر افراد کی صلاحیت کار کی قیمت کے طور پر۔ ان کو روٹی کپڑا اور مکان مہیا کرتا ہے، مگر جانوروں کی طرح سے ان سے دن رات کام لے کر۔ اس کے بعد بھی ان کو طرح طرح کی پابندیوں میں جکڑ کر ان کی آزادئ ضمیر کو نفع کے طور پر وصول کرتا ہے۔ اس کے بالمقابل اسلام افراد معاشرہ کو بنیادی ضروریات ان کا انسانی حق سمجھ کر فراہم کرتا ہے اور ان کو اس قابل بناتا ہے کہ وہ اپنی مرضی سے صلاحیتِ کار کو جہاں چاہیں استعمال کریں اور پوری آزادی کے ساتھ زندگی کی دوڑ میں حصہ لیں۔"[۱۳]

چند دیگر اہم ضروریات اور اسلامی ریاست کی ذمے داری

اب تک ہم ان ضروریات کو زیر بحث لائے ہیں جن پر انسانی زندگی کی بقا کا انحصار ہے اور جن کو اسلام کے علاوہ دوسرے نظام ہائے معاشرہ نے بھی انسانی بنیادی ضروریات میں شمار کرتے ہوئے ریاست کو کسی نہ کسی شکل میں ان کی فراہمی کا ذمے دار ٹھہرایا ہے۔ اب ہم چند ایسی ضروریات کا ذکر کرتے ہیں جو بنیادی ضروریات میں تو داخل نہیں مگر اجتماع کو خلل سے بچانے اور اسے صحیح خطوط پر استوار رکھنے کے لیے ان کا اہتمام بھی انتہائی ضروری ہے۔ اس بنا پر اسلام نے ان کی فراہمی کو بھی مخصوص حالات میں اسلامی ریاست کی ذمے داریوں میں شمار کیا ہے۔

عام تعلیم

اس قسم کی ضروریات میں ایک اہم ضرورت عام تعلیم کی ہے۔ متعدد احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام عام تعلیم کے اہتمام کو بھی اسلامی ریاست کی ذمے داری سمجھتے تھے۔ بدر کے موقعے پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے متعدد قیدیوں کا یہ فدیہ مقرر کیا تھا کہ ان میں سے ہر ایک قیدی مدینے کے دس بچوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دے۔

طبقات ابن سعد میں ہے،

عن الوضین بن عطاء قال ثلاثہ کانوا بالمدینۃ یعلمون الصبیان وکان عمر

---

[۱۳] سید قطب شہید، مترجمہ ڈاکٹر نجات اللہ صدیقی، اسلام میں عدل اجتماعی (لاہور، ۱۹۷۷ء)، ص ۱۰۳

بن الخطاب یرزق کل واحد فیہ خمسۃ عشر درھما کل شھر[14]

وضین بن عطا سے مروی ہے، انھوں نے کہا کہ مدینہ میں تین آدمی تھے جو بچوں کو تعلیم دیا کرتے تھے اور عمر بن الخطاب ان میں سے ہر ایک کو پندرہ درہم ماہانہ دیا کرتے تھے۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ نے بھی دیہات کے مسلمانوں کو تعلیم دینے کے لیے معلم مقرر کیے ہوئے تھے اور ایسے لوگ جو حصول تعلیم کی مشغولیت کی بنا پر اپنی روزی کمانے سے قاصر تھے، ان کے وظائف بھی مقرر کیے تھے[15]

غرض ان تمام احادیث و آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام عام تعلیم کے اہتمام کو بھی اسلامی ریاست کی اہم ترین ذمے داریوں میں شمار کرتا ہے۔

میت کے قرض کی ادائیگی

بنیادی ضروریات کے علاوہ دیگر ایسی ضروریات جن کے اہتمام میں اسلام کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ان میں ایک ضرورت کسی شخص کے وفات پا جانے کے بعد اس کے چھوڑے ہوئے قرض کی ادائیگی بھی ہے۔ فتوحات کے بعد جب بیت المال میں کافی مال آنے لگا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

انا اولی بالمؤمنین من انفسھم فمن توفی وعلیہ دین فعلیّ قضاءہ[16]

مجھ سے مسلمانوں کو اپنی جانوں سے بھی زیادہ لگاؤ ہے۔ پس جو مقروض وفات پا جائے اس کے قرض کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی۔

اس حدیث مبارکہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اسلامی ریاست کے خزانے میں دوسری ضروریات کی تکمیل کے بعد گنجائش ہو تو اس کے ذمے ان مرنے والوں کے قرض کی ادائیگی بھی ہے جنھوں نے اتنا ترکہ نہ چھوڑا ہو جو ادائے قرض کے لیے کافی ہو۔

متوفی کی بے سہارا اولاد کی کفالت

بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قرض کے علاوہ متوفی کی دوسری ذمہ داریوں

---

[14] ابن سعد، الطبقات الکبریٰ (بیروت، ۱۹۶۰ء)، ج ۳- ص ۲۲۲

[15] قاضی ابو یوسف، کتاب الخراج (قاہرہ، ۱۳۴۶ھ)، ص ۱۹

[16] امام ابو عبید القاسم، کتاب الاموال (قاہرہ، ۱۳۵۳ھ)، ج ۱، ص ۲۲۰

مثلاً بے سہارا اولاد کی کفالت کے سلسلے میں بھی اسی قسم کا اعلان فرمایا:

عن ابی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من ترک مالاً فلاھلہ ومن ترک ضیاعاً فالیّ[17]

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا جو مال چھوڑے تو وہ مال اس کے گھر والوں کے لیے ہے اور کسی کو بے سہارا چھوڑے تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے۔

اسلامی ریاست کی حیثیت ایک سرپرست کی سی ہے

شریعت نے دراصل اسلامی ریاست کو اپنے تمام شہریوں کا سرپرست قرار دیا ہے اور سرپرستی کا اوّلین تقاضا یہ ہے کہ وہ ان ضروریات کی تکمیل کا اہتمام کرے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اللہ ورسولہ مولی من لا مولی لہ[18]

جس کا کوئی سرپرست نہ ہو اس کا سرپرست اللہ اور اس کا رسول ہے۔

ایک اور موقعے پر فرمایا:

السلطان ولی من لا ولی لہ[19]

جس کا کوئی سرپرست نہ ہو اس کی سرپرست حکومت ہے۔

الغرض اسلامی ریاست میں جو شخص بھی ضرورت مند یا مصیبت میں مبتلا ہوگا اس کو اللہ اور اس کا رسول سہارا دیں گے۔ ظاہر ہے یہاں رسول کے الفاظ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی وہ حیثیت مراد ہے جو اسلامی ریاست کے سربراہ کے طور پر آپ کو حاصل تھی۔ آج سرمایہ داری نظام کے نتیجے میں ضروریات زندگی کی فراہمی ہمارے لیے ایک اہم مسئلہ ہے۔ یہ بات چیلنج کے طور پر کہی جا سکتی ہے کہ اس کا صحیح اور مناسب ترین حل صرف اور صرف اسلام ہے۔

---

[17] ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ الترمذی، ابواب الفرائض، باب ماجاء من ترک مالاً فلورثتہ

[18] ایضاً ،، باب ماجاء فی میراث المال

[19] ایضاً ابواب النکاح، باب ماجاء لا نکاح الا بولی

الفہرست : محمد بن اسحاق ابن ندیم وراق

اردو ترجمہ : محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب چوتھی صدی ہجری تک کے علوم و فنون، سیر و رجال اور کتب و مصنفین کی مستند تاریخ ہے۔ اس میں یہود و نصاریٰ کی کتابوں، قرآن مجید، نزولِ قرآن، جمع قرآن اور قرائے کرام، فصاحت و بلاغت، ادب و انشا اور اس کے مختلف مکاتب فکر، حدیث، فقہ اور اس کے تمام مدارسِ فکر، علمِ نحو، منطق و فلسفہ، ریاضی و حساب، سحر و شعبدہ بازی، طب اور صنعتِ کیمیا وغیرہ تمام علوم، ان کے علما و ماہرین اور اس سلسلے کی تصنیفات کے بارے میں اہم تفصیلات بیان کی گئی ہیں۔ علاوہ ازیں واضح کیا گیا ہے کہ یہ علوم کب اور کیونکر عالمِ وجود میں آئے۔ پھر ہندوستان اور چین وغیرہ میں اس وقت جو مذاہب رائج تھے، ان کی وضاحت کی گئی ہے۔ نیز بتایا گیا ہے کہ اس دور میں دنیا کے کس کس خطے میں کیا کیا زبانیں رائج اور بولی جاتی تھیں اور ان کی تحریر و کتابت کے کیا اسلوب تھے۔ ان کی ابتدا کس طرح ہوئی اور وہ ترقی و ارتقا کی کن کن منازل سے گزریں۔ ان زبانوں کی کتابت کے نمونے بھی دیے گئے ہیں۔

ترجمہ اصل عربی کتاب کے کئی مطبوعہ نسخے سامنے رکھ کر کیا گیا ہے اور جگہ جگہ ضروری حواشی بھی دیے گئے ہیں جس سے کتاب کی افادیت بہت بڑھ گئی ہے۔

صفحات ۹۴۶ مع اشاریہ قیمت ۴۵ روپے

اسلام کا نظریۂ تاریخ : مولانا محمد مظہر الدین صدیقی

اس کتاب میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ قرآنِ مجید کے پیش کردہ اصولِ تاریخ صرف گزشتہ اقوام کے لیے ہی نہیں بلکہ موجودہ قوموں کے لیے بھی بصیرت افروز ہیں۔

صفحات ۲۱۶ قیمت ۱۵ روپے

ملنے کا پتا :- ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

خواجہ حمید یزدانی

رسالہ در زمان و مکان

خواجہ محمد پارسا

خواجہ محمد پارسا آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی کے مشہور نقشبندی صوفی، خواجہ بہاء الدین نقشبند
(م ۷۹۱ / ۱۳۸۹) کے خلیفہ اور عہد تیموری کے رجالِ معروف میں سے تھے اور اپنے بلند عرفانی مقامات کے سبب
اہمیت و شہرت اور اثر و غلبہ کے مالک تھے۔ اسم گرامی خواجہ جلال الدین یا شمس الدین محمد بن محمد بن محمود
البخاری ہے۔ ۷۵۶ھ[1] / ۱۳۵۵ء میں بخارا میں ان کی ولادت ہوئی۔ حضرت عبداللہ بن جعفر طیار کی اولاد سے تھے۔
نقشبندیہ فرقے کے پیشرووں کو "خواجہ" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، اسی بنا پر یہ لفظ ان کے نام کا بھی
بنا۔ اور پارسا[2] کا لقب ان کے پیر و مرشد خواجہ بہاء الدین نے دیا تھا۔ خواجہ پارسا اپنے وقت کے علوم معقول و
ل کے جید عالم ہونے کے ساتھ ساتھ تصوف کے بھی نامور مشائخ میں شمار ہوتے تھے۔ ان کے اسی علمی و روحانی
ہ کے سبب ان کے تمام خرد و کلاں معاصرین ان کا بے حد احترام کرتے تھے۔ بعد کے لوگوں نے بھی ان کا نام
ب و احترام سے لیا ہے۔

---

[1] رسالہ قدسیہ کے مرتب نے ۷۴۹ھ لکھا ہے۔ (ملاحظہ ہو رسالہ قدسیہ چاپ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان ص ۳)۔

[2] خزینۃ الاصفیا میں ان کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی گئی ہے کہ جب خواجہ محمد پہلی مرتبہ خواجہ بہاء الدین کے یہاں گئے تو لوگ نے اندر جاکر
کہ ایک متقی و پارسا شخص باہر آیا ہے۔ خواجہ نقشبند نے فرمایا کہ وہ واقعی پارسا ہے اور اس کا نام بھی پارسا ہوگا۔ پھر
باہر تشریف لے گئے اور ان سے کہنے لگے کہ ہم نے تمہارا نام پارسا رکھ دیا ہے۔ انشاء اللہ اسم با مسمیٰ ہو گئے۔ چنانچہ اسی وقت
یہ ان کے نام کا جزو بن گیا۔ (ص ۵۵۹)

خواجہ بہاء الدین نقشبند کی وفات کے بعد خواجہ پارسا بخارا میں ان کے جانشین بنے۔ ایک مدت تک فرقۂ نقشبندیہ کی سربراہی ان کے پاس رہی، ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے خواجہ برہان الدین ابو نصر پارسا (م ۸۶۵ھ/ ۱۴۶۱ء) کو منتقل ہو گئی۔ خواجہ برہان کا شمار بھی کبار مشائخ نقشبندیہ میں ہوتا ہے۔

۸۲۲/ ۱۴۱۹ء میں خواجہ پارسا سفر حج پر روانہ ہوئے۔ راستے میں ترمذ، بلخ، ہرات اور بعض دیگر شہروں میں سے گزرتے وقت وہاں کے مزاراتِ متبرکہ پر بھی گئے اور ہر جگہ کے سادات، مشائخ اور علمائے کرام نے ان کا والہانہ استقبال کیا اور اعزاز و اکرام کے ساتھ ان سے پیش آئے۔ جب حج ادا کر کے مکہ سے مدینہ پہنچے تو دوران اقامت میں ان کا وصال ہو گیا۔ چنانچہ وہیں انھیں حضرت عباس بن عبد المطلب کے مزار کے نزدیک دفنا دیا گیا۔

خواجہ پارسا نے بہت سی تصانیف اپنی یادگار چھوڑی ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق نقشبندی طریقت کے مطابق عرفانی مسائل کی شرح سے ہے، اور ان کا یہ انداز، جیسا کہ ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے لکھا ہے، ابن عربی کے انداز سے بہت قریب ہے[۳۵]۔ ان کی تصانیف میں سب سے زیادہ مشہور فصل الخطاب لوصل الاحباب یا فصل الخطاب فی المحاضرات ہے، جسے "کتابخانہ ہای پاکستان" (جلد اوّل) کے مرتب نے ایک جگہ خواجہ پارسا کی ایک اولاد سے منسوب کیا ہے (ص ۱۶۲)؛ انیس الطالبین جس میں خواجہ بہاء الدین نقشبند کے مقامات کے بارے میں تفصیل ہے، عُدّۃ السالکین جو خواجہ نقشبند کے کلمات و بیانات سے ماخوذ اور رواں فارسی میں ہے؛ رسالۂ قدسیہ، جسے بعض لوگ خواجہ بہاء الدین نقشبند سے منسوب کرتے ہیں۔ (یہ کتاب ملک محمد اقبال کے مقدمہ و حواشی کے ساتھ مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد کی طرف سے شائع ہو گئی ہے)، شرح فصوص الحکم اور ان کے علاوہ بعض دیگر رسائل و کتب اور بعض سورتوں کی تفسیریں وغیرہ قابلِ ذکر ہیں۔

رسالہ زمان و مکاں جس کا یہاں اردو روپ پیش کیا جا رہا ہے، درحقیقت کوئی الگ تصنیف نہیں بلکہ خواجہ پارسا کی مشہور کتاب فصل الخطاب ہی کا ایک حصہ ہے، جسے "فہرس المخطوطات الفارسیہ دار الکتب قاہرہ" میں ایک الگ رسالہ قرار دیا گیا ہے[۳۶]، لیکن معلوم ہوتا ہے کسی شخص نے اسے مذکورہ کتاب سے اقتباس کے طور پر لیا

۳۵؎ تاریخ ادبیات در ایران جلد ۴، ص ۳۸۳ ۳۶؎ رسالۂ قدسیہ، ص ۳۳

در بعد میں اسے الگ نام دے کر ایک جداگانہ تصنیف قرار دے دیا۔ بہرحال معاملہ کچھ بھی ہو یہ رسالہ جو چند اوراق کی صورت میں قاہرہ کے کتب خانے میں موجود اور نسخۂ منحصر بہ فرد ہے، خواجہ پارسا کی تصنیف کا حصہ ہے۔ ملاحظہ ہو ترجمہ:

شیخ عارفِ کامل اور محقق خواجہ محمد پارسا نے اپنی کتاب "فصل الخطاب"[۵] میں اور بعض عرفاء رحمہم اللہ نے اپنے کلام میں زمان و مکان سے متعلق جو حقیقت بیان کی ہے وہ کچھ اس طرح ہے:

معرفتِ مکان

واضح ہو مکان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسمِ مکان جسمانیات ہے اور دوسری روحانیات۔ جسمانیات یا تو کثیف ہے یا لطیف یا پھر الطف (بہت لطیف)۔ کثیف جسمانیات کا مکان، زمین ہے اور اس (زمین) میں رکاوٹ اور تنگی ظاہر ہے، کیونکہ جب تک ایک شخص آگے نہیں بڑھے گا دوسرا اس کی جگہ پر نہیں بیٹھ سکے گا۔ پھر اس میں قرب اور بُعد بھی واضح ہے۔ اس مکان میں ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا قدموں کی وسافت اور قطعِ مسافت سے ہے۔

جسمانیاتِ لطیف کا مکان ہوا ہے۔ اس مکان میں بھی مزاحمت (رکاوٹ) ہے۔ جب تک ایک ہوا کہ اس گھر میں ہے، باہر نہیں نکل جاتی، دوسری ہوا اس کی جگہ اندر داخل نہیں ہو سکتی۔ البتہ (دونوں میں فرق یہ ہے کہ) جسمانیات کثیف کے مکان میں جس مسافت کو طے کرنے کے لیے زیادہ وقت درکار ہوتا ہے، جسمانیات لطیف کے مکان میں وہی مسافت تھوڑی مدت میں طے کی جا سکتی ہے۔ ایک پرندہ اس مکان (لطیف) میں ایک ساعت میں جس قدر فاصلہ پرواز سے طے کر جاتا ہے، اتنا فاصلہ زمین پر کہیں زیادہ مدت لیتا ہے۔

جسمانیاتِ لطیف کے مکان میں بھی بُعد اور مسافت ہے۔ چنانچہ ایک پرندہ اگر مشرق سے مغرب کی طرف پرواز کرتا ہے تو اس کے لیے اسے مدت درکار ہوگی۔

---

[۵] یہ کتاب جیسا کہ "کتب خانہ ہای پاکستان" جلد اول کے مرتب محمد حسین تسبیحی نے لکھا ہے، حافظ محمد بن محمد الحافظی نقشبندی (البخاری)، خواجہ پارسا متوفی ۸۲۲ھ) کی ہے، ملاحظہ ہو صفحہ ۱۶۲۔ لیکن ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا نے اسے خواجہ پارسا ہی کی تصنیف بتایا ہے اور اس کے دو نام لکھے ہیں: فصل الخطاب لوصل الاحباب یا فصل الخطاب فی المحاضرات۔ تاریخ ادبیات در ایران جلد چہارم۔ تہران، ص ۳۰۳، نیز ص ۵۰۔

جسمانیاتِ الطف کا مکان، صوری (ظاہری) انوار کا مکان ہے، جیسے آفتاب و ماہتاب اور ستاروں وغیرہ کا نور
روشنی) ۔ اور جو چیز جسمانیات لطیف کے مکان میں دور ہے، جسمانیاتِ الطف کے مکان میں وہ نزدیک ہے۔
اس کی دلیل یہ ہے کہ ادھر آفتاب مشرق سے طلوع ہوا، ادھر (اسی لمحے) اس کی روشنی مغرب تک جا پہنچی۔
اسی طرح آتش مشعل کی روشنی کی بھی [اپنی حد تک (جہاں وہ پہنچ کر منقطع ہو جاتی ہے)] یہی کیفیت ہے۔ دوسری
دلیل یہ ہے کہ جب کسی کمرے میں شمع لے جاؤ اور وہ کمرہ ہوا سے پُر ہو تو کمرے سے اس ہوا کے خارج ہوئے بغیر شمع
کی روشنی پورے کمرے میں پھیل جائے گی ۔ اس سے واضح ہوا کہ روشنی کا ہوا کے اندر ایک اور مکان ہے جو ہوا کے
مکان سے زیادہ لطیف ہے اور جہاں ہوا اپنی کثافت کے باعث ہرگز داخل نہیں ہو سکتی اور نہ روشنی ہی اپنی
لطافت کے سبب، مکانِ باد (ہوا) کے شگاف کے مطابق، مکانِ باد میں داخل ہو سکتی ہے، لیکن ان دو مکانوں
کے بے حد قریب ہونے اور باطنی مکاشفات و مشاہدات اور روحانی معائنوں کی بنا پر یہ بات صورت پذیر ہو جاتی ہے۔

اس کی دوسری مثال جو فہم کے زیادہ نزدیک ہے، یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں آگ طبعی لحاظ سے پانی کی ضد ہے اور
پانی اور آگ کا کسی ایک جگہ جمع ہونا اجتماعِ ضدین ہے اور یہ اجتماع وقوع پذیر نہیں ہے۔ جب یہ بات روشن ہوگئی
تو یہ بھی معلوم ہو کہ کھولتے پانی میں آگ موجود ہے اور یہ آگ ہی ہے جو ہاتھ جلاتی ہے نہ کہ پانی (کھولتا پانی ہاتھ نہیں
جلاتا بلکہ اس میں موجود آگ ہاتھ جلاتی ہے)۔ اس طرح آگ کا پانی میں ایک اور مکان ہے جو مکانِ آب کے علاوہ
ہے، حالانکہ مکانِ آب میں آگ نہیں اور مکانِ آتش میں پانی نہیں ہے، اس لیے کہ آگ اور پانی ایک جگہ جمع نہیں
ہوتے، تاکہ اس سے اجتماعِ ضدین لازم نہ ٹھہرے۔ لیکن یہ دو مکان ایک دوسرے کے بہت ہی قریب ہیں۔ پانی
کا کوئی ایک بھی جزو جلانے کی خاصیت کا حامل نہیں ہے جو یہ کہا جا سکے کہ یہ بغیر آگ کے پانی ہے یا یہ آگ ہے
پانی نہیں۔ ان دونوں مکانوں کے انتہائی باہم قریب ہونے کے سبب، ان میں امتیاز نہیں ہو سکتا، نہ تو انھیں
متصل کیا جا سکتا ہے اور نہ منفصل (الگ الگ)

جب جسمانیاتِ الطف کے اس مکان کی حقیقت معلوم ہوگئی تو اب یہ جاننا چاہیے کہ کثیف اور لطیف
جسمانیات کے مکان کے برعکس، جیسا کہ بیان ہوا، اس مکان میں مضائقہ (تنگی) اور مزاحمت (رکاوٹ)
نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی کمرے میں ایک شمع جلائی جائے تو اس کی روشنی کمرے کے تمام گوشوں میں
پہنچے گی، اور اگر سو شمعیں اور بھی وہاں جلا دی جائیں تب بھی، پہلی شمع کو وہاں سے باہر نکالے بغیر سب کی روشنیاں

ایک ہی مکان میں جمع ہوں گی (یعنی ایک ہی روشنی ہوگی)۔ واضح ہو کہ اس مکان میں بھی بُعد اور مسافت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شمع کی روشنی کثیف پردوں میں سے نہیں گزر سکتی اور جب بعد زیادہ ہوگا تو وہ منقطع ہو جائے گی۔

مکان ہائے روحانیت کی کئی قسمیں ہیں۔ روح جس قدر لطیف ہوگی، اس کا مکان بھی اتنا ہی لطیف ہوگا۔ اس کا حاصل چار اقسام کی صورت میں ہے۔ اوّل وہ ملائکہ جو اس زمین پر اور اس زمین سے نیچے کی زمینوں پر محافظ مقرر ہیں، پھر وہ فرشتے جو عالمِ سفلی کے انتظام و ترتیب کے لیے دریاؤں (پانی) پر مامور ہیں۔ یہ فرشتے پہلے آسمان سے اوپر نہیں جاتے، یعنی وہ بیشتر پہلے آسمان ہی پر رہتے اور چلتے پھرتے ہیں، اس سے آگے نہیں بڑھتے، ہر چند انھیں آگے بڑھنے اور مزید اوپر چڑھنے کی قدرت حاصل ہے، لیکن ترتیب و تنظیم کی خاطر انھیں اس جگہ پابند رکھا گیا ہے، چنانچہ وہ بالشت بھر آگے نہیں بڑھتے (اور ان کا ایک خاص مقام ہے جس سے وہ آگے نہیں جاتے)۔ ان کے درجات اور مقامات میں بڑا فرق ہے، لیکن ان سب کو درجہ اوّل میں شمار کیا گیا ہے تاکہ بات طویل نہ ہو جائے۔

دوسرے درجے میں آسمانوں کے ملائکہ ہیں اور ہر آسمان کے باسی اسی آسمان پر ہوتے ہیں، اسی طرح تمام عرش والے اور عرش کے ارد گرد پھرنے والے جو عرش کے نیچے ہیں، ان کے مقامات میں فرق کی انتہا نہیں ہے۔

روحانیاتِ اعلیٰ، جو تیسرے درجے میں ہیں، دربارِ ربوبیت کے مقربین ہیں اور تفاوت کے لحاظ سے ان کے صفتِ مراتب کی انتہا نہیں ہے۔ ان کے مقامات غیبی عالموں میں ہیں۔ وہ لطیف قویٰ ہیں اور ان کی لطافت اس حد تک ہے کہ اگر وہ چاہیں کہ خود کو ان فرشتوں سے، جو ان کے نیچے ہیں، کچھ اس طرح چھپا لیں کہ وہ ان کو نہ دیکھ سکیں تو کثرتِ لطافت کے سبب وہ دیوار میں سے اس طرح نکل آتے ہیں جیسے کوئی دروازے سے نکلے۔ ان کے مکانوں میں بھی بُعد و دوری کی ایک قسم ہے، اس لیے کہ انہیں حرکت کی ضرورت ہے، اگرچہ وہ پلک جھپکنے میں اپنے مقصد تک جا پہنچتے ہیں، لیکن ان کی یہ ضرورتِ حرکت، روحیت میں ان کے کمال کے منافی نہیں ہے۔

چوتھا درجہ ارواح کا درجہ ہے، اور ارواح کے درجات میں بھی، لطافت میں ارواح کے تفاوت کے مطابق فرق ہے۔ لطافت میں کمال انسانی روح کو حاصل ہے۔ یہ روح انتہائی لطیف ہے اور لطافت کے لحاظ

سے کوئی بھی مخلوق اس کے درجے تک نہیں پہنچتی۔ عرش سے لے کر تحت الثریٰ تک کوئی بھی ذرہ اس سے دور نہیں ہے۔ اسے حرکت کی کوئی حاجت نہیں، جہاں کہیں بھی اسے ڈھونڈو گے پالو گے۔ وہ نہ تو متصل ہے اور نہ منفصل، نہ داخل نہ خارج اور نہ متحرک نہ ساکن۔ اور یہ سب کچھ عقلی دلائل سے معلوم ہے۔ اور عقلی دلائل اسی کے لیے ہیں جو قلبی مکاشفات، باطنی مشاہدات اور روحانی معائنات (مشاہدوں) سے عاری ہے۔ جب معرفت کا آفتاب طلوع ہوگیا، پھر چراغ عقل کی ضرورت نہیں رہتی۔

روح انسانی جب کمال کو پہنچتی ہے تو جسم کو روحانیات کے مکان میں لے جاتی ہے۔ (ایسے لوگ) اگر آگ میں داخل ہوں تو آگ انھیں نہیں جلاتی اور دوزخ میں داخل ہوں تو راستی وعدہ "وان منکم الا واردھا" (تم میں سے ہر ایک کو اس میں سے گذرنا پڑے گا) کی بنا پر اس سے باہر نکل آئیں (یعنی انھیں کوئی ضرر نہیں پہنچتا)۔ دیواروں میں سے اس طرح نکلیں جیسے کوئی دروازے سے نکلتا ہے، اور خود کو جس کسی کی نظروں سے چھپانا چاہیں چھپالیں۔ یہ سب کچھ ممکن ہے، ممکن رہا ہے اور ممکن رہے گا۔ لیکن ایسا نہ تو ممکن ہے، نہ صورت پذیر ہے اور نہ روا ہوگا) کہ حق سبحانہ وتعالیٰ ان مذکورہ مکانات جسمانیات اور مکانات روحانیات کی کسی ایک چیز میں قیام فرما ہو جائے یا اس سے پیوست ہو یا اس کے بالمقابل ہو یا کوئی مخلوق اس خدائے بزرگ و برتر کے علو مکان اور درجۂ قدسیت تک پہنچے۔ اور حق تعالیٰ تو " مقدس عن کل مالا یلیق بجلالہ من النقائص الکونیہ مطلقاً ومن جمیع مایعد کمالا بالنسبۃ الی غیرہ فی الموجودات مجردۃ کانت اوغیر مجردۃ وھو سبحانہ وتعالیٰ وکمالاتہ الذاتیۃ اعلیٰ من کل کمال یدرکہ عقل وفہم وخیال (ذات مقدس بیچونش از نسبت زمان و مکان بری و متعالی است وصفات ما پاکش از شائبہ تشبیہ و تمثیل عاری وخالی) ان نقائص کونیہ سے مطلقاً پاک ہے جو اس کے جلال کے لائق نہیں، اور ان نقائص سے بھی پاک ہے جو اس کے کسی غیر کی نسبت سے کمال شمار کیے جاتے ہیں یعنی وہ کمالات جو مجرد یا غیر مجرد دونوں قسم کی موجودات میں پائے جاتے ہیں، اور وہ ذات اقدس پاک اور برتر ہے اور اس کے ذاتی کمالات ہر اس کمال سے اعلیٰ ہیں جسے عقل یا فہم یا خیال پاسکتا ہے۔ اس لاشریک کی ذات اقدس زمان و مکان سے کسی قسم کے بھی تعلق و نسبت سے بری اور بلند ہے اور اس کی پاک صفات ہر طرح کی تشبیہ اور تمثیل سے خالی اور مبرا ہیں۔ مثنوی،

ذات او نزد عارف و عالم   برتر از ما وکیف از ہل و لم

پاک از آنچہ غافلاں گفتند　　　پاکتر زانچہ عاقلاں گفتند

(عارف و عالم کے نزدیک اس کی ذات "کیا ہے"، "کیسے ہے"، "کیا وہ ہے" اور "وہ کیوں" ہے، ایسی بحثوں سے بالاتر ہے۔ جو کچھ غافل لوگوں نے کہا ہے اس سے پاک ہے اور جو کچھ عاقلوں نے کہا ہے، اس سے کہیں زیادہ پاک ہے)۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے یہ حدیث روایت ہوئی ہے: "یقول اللّٰہ تعالیٰ وعزتی وجلالی ووحدانیتی وفاقۃ خلقی الیّ واستوائی علی العرش وارتفاع مکانی انی استحی من عبدی وامتی یشیبان فی الاسلام ان اعذ بہما۔"

(اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: میری عزت کی قسم، میرے جلال کی قسم، میری توحید کی قسم، میری مخلوق کی مجھ سے احتیاج کی قسم، میرے عرش پر مستوی ہونے کی قسم، میرے مکان کی بلندی کی قسم، میں اپنے بندے اور باندی سے حیا محسوس کرتا ہوں کہ وہ اسلام میں بوڑھے ہوں اور میں انھیں عذاب میں ڈالوں)۔

اور ایک دوسری حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں ارشاد ہوا ہے: "یقول اللّٰہ تعالیٰ وعظمتی وجلالی وارتفاع مکانی لایدخل الجنۃ احد قلبہ مظلم۔"

(ارشاد ربانی ہے: مجھے اپنے جلال و عظمت اور رفعت مکان کی قسم کوئی ایسا شخص جنت میں داخل نہ ہوگا جس کا دل تاریک ہوگا)۔

ان کے علاوہ بھی احادیث میں جہاں کہیں ارتفاع مکانی کا ذکر ہوا ہے، اس سے مراد مکانِ بے مکانی ہے۔ اور یہ ارتفاع اشارہ ہے علوِ ذاتی کی طرف، جب کہ رفعتِ مکانیت اور تقدس ذات اس رفعت کی طرف اشارہ ہے۔ اس صاحبِ عرش اور رفیع الدرجات خدائے بزرگ و برتر کا ارشاد ہے: کسی ایک مثال کے ساتھ روح کی معیت، تمام کائنات کے ساتھ حق سبحانہٗ کی معیت ہے۔ من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ (جس نے اپنی ذات کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا)۔ روح پر اجسام کے اعراض، جیسے دخول، خروج، اتصال اور انفصال، نافذ نہیں ہیں تو پھر حق تعالیٰ پر کیونکر (جائز ہوں گے)۔ اور اسی طرح بعض عرفا (رحمہم اللہ تعالیٰ) کے کلام میں بھی یہی (آیا) ہے۔

انسانی جسم چار متضاد عناصر (خاک، ہوا، پانی اور آگ) سے مرکب ہے۔ اور یہ چاروں جسم میں حقیقتاً جمع ہیں۔ خاک کا مکان جسم میں ظاہر و عیاں ہے اور خاک میں پانی کا ایک اور مکان ہے، جو لطیف ہے اور پانی کی لطافت کے

لائق۔ اس پانی میں ہوا کا ایک اور مکان ہے جو پانی کے مکان سے زیادہ لطیف ہے۔ پھر اس ہوا میں آگ کا ایک اور مکان ہے جو ہوا کے مکان سے زیادہ لطیف ہے، اور روح، قالب (جسم) کے تمام ذروں میں، مکان حلول میں اُترے بغیر، حقیقتاً موجود ہے، جب کہ انتقال (جگہ بدلنا) کا تعلق اجسام کے عوارض سے ہے اور اجسام کے عوارض میں سے کوئی چیز روح پر نافذ نہیں ہے۔ تو اسی طرح رب العالمین (کہ اس کے سوا کوئی معبود نہیں اور اس کا ذکر عظیم ہے) کی ذات اقدس آفرینش کے تمام ذروں کے ساتھ حقیقتاً موجود ہے، کسی حلول، اتصال اور انفصال کے بغیر اور کسی تماس اور نزدیکی کے بغیر وہ سب کے ساتھ ہوتے ہوئے سب کے بغیر ہے، سب سے دور، سب کے نزدیک۔ نزدیک ایسا جو نہ متصل ہے نہ دور، نہ منفصل۔ بندہ کی نزدیکی و دوری کے کیا کہنے۔ واہ وا بندہ کی حضوری اور عدم حضوری، بندے کے باکمال جمال اور نابینائی پر آفرین ہے، دل و جان کے درمیان ناگذران (گزر نہ ہونے) کے کیا کہنے، نہ ہے حاصلِ دل اور دل اس (خدا) سے حاصل (واصل)۔ حدیث قدسی ہے: "لم یسعنی ارضی ولا سمائی ووسعنی قلب عبدی المومن انا جلیس فی ذکرنی وانامعہٗ اذا دعانی۔" (نہ میری زمین اور نہ میرا آسمان مجھے اپنے اندر سمو سکتا ہے، جب کہ میرے مومن بندے کا دل مجھے اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ میں اپنے ذکر میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں، اور جب وہ مجھے پکارے تو میں اس کا ساتھی ہوتا ہوں)۔

اور بعض عرفا (رحمہم اللہ) کے کلام میں اللہ سبحانہٗ کے فرمان کے بارے میں ہے، "الرحمٰن علی العرش استوی" (اللہ تعالیٰ عرش پر جاگزیں ہوگیا)۔ صورت (دنیا) کے بادشاہوں کا حرم خاص ہوتا ہے، جب کہ دربار عام، جہاں وہ نوازے جانے والوں کو خلعت عطا کرتے ہیں۔ وہیں مجرموں کو سزا دی جاتی ہے۔ پھر نظام مملکت کی تربیت بھی اسی بارگاہِ عام میں ہوتی ہے، لیکن بادشاہ کے حرم میں خواص کے سوا کسی اور کو داخلے کی اجازت نہیں۔ تو عرش مجید بادشاہوں کے بادشاہ، جلّ ذکرہٗ کی بارگاہِ عام ہے اور لفظ "استوا" اشارہ ہے دوام کی طرف۔ بے پردہ کا ظہور بھی ہمیشہ طلوع پذیر ہے، دوپہر کے وقت اور دوپہر کے علاوہ بھی، لیکن اربابِ حاجات کو نور کا حصہ وقت استوا ہی میں پورا ملتا ہے اور اس سے زیادہ استوا کی مثال بیان نہیں کی جا سکتی، ولہ المثل الاعلیٰ (اور اس کی مثال بلند ہے) اور اس کا دیکھا جانا ذوق و مشاہدہ کے سوا ممکن نہیں۔

حرم خاص میں انبیاء اور اولیا کے علاوہ اور کسی کو آنے کی اجازت نہیں۔ حقیقت کا لباس وہیں (حرم خاص میں) پہنایا جاتا ہے۔ خداوند عالم، جلّ ذکرہٗ، غیور ہے۔ صمدیت کے اسرار کسی بھی منکر اور معاند کے سامنے نہیں لا۔

جب شہنشاہ عالم جل جلالہ کسی بندے کی خیر خواہی کا طالب ہوتا ہے تو اسے خود سے آشنا اور اپنے قرب سے اسے بینا کر دیتا ہے :

وهنالك ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، والله سبحانه الموفق۔

(اور وہاں وہ چیزیں ہیں جنھیں کسی آنکھ نے نہیں دیکھا، کسی کان نے نہیں سنا اور نہ وہ کسی بشر کے دل میں خیال کے طور پر بھی گذریں۔ اور اللہ تعالیٰ پاک ہے توفیق دینے والا)۔

بعض اکابر عرفا کے کلام میں ہے :

وہ نشان کے سوا کچھ بھی نہیں ہیں، پس وہ صرف جسم ہیں، لیکن جسم بھی مختلف نظاموں والے ہوا کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض تو لطیف روحیں ہوتی ہیں اور بعض ان میں سے کثیف صورتیں ہوتی ہیں اور کچھ ایسے ہیں کہ نہ تو مکان انھیں محدود کر سکتا ہے اور نہ زمان ان کو مقید کر سکتا ہے۔ تو اپنے معاملے کا سارا دار و مدار ایمان اور تقویٰ پر رکھ تاکہ یہ معاملات تجھ پر واضح ہو جائیں اور اس بات سے بچ کہ تجھے دھوکا دیا جائے کیونکہ شک و شبہ مسائل کی ظاہری صورتوں ہی میں ظاہر ہوتا ہے۔

بعض عرفا رحمہم اللہ کے کلام میں بھی اسی طرح معرفت زمان اور معرفتِ حقیقت کی بات ہوئی ہے جیسا کہ ارشادِ ربانی ہے :

"انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون"

(بے شک جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے تو اسے کہتا ہے ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے)۔

نیز زمان جسمانیات ہے یا زمان روحانیات۔

پہلی قسم، زمان جسمانیات، کے کچھ مرتبے ہیں۔ زمانِ جسمانیات کا پہلا مرتبہ کثیف ہے۔ یہ زمان آسمانوں کی گردش سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جیسا کہ سال گذشتہ، امسال، دیروز، امروز، فردا وغیرہ۔ اس زمان کی درازی اور کوتاہی واضح ہے۔ یعنی سال طویل و دراز ہے اور مہینا اس سے چھوٹا ہے۔ پھر اس میں ماضی و حال اور مستقبل ہے۔ اس زمان میں مضایقہ (تنگی) بھی ہے اور مزاحمہ (رکاوٹ) بھی۔ وہ اس طرح کہ جب تک کل نہیں گذر گیا آج نہیں آیا اور جب تک آج نہیں گذرے گا فردا نہیں آئے گا۔

زمان جسمانیات کا دوسرا مرتبہ لطیف ہے۔ یہ زمان جنیاں (جنوں کا زمان) ہے۔ جسمانیات کثیف کے زمان میں کچھ دراز ہے۔ اس میں مساکوتا ہے۔ عام زمان میں ایک دن میں جتنا کوئی کام کرتا ہے اتنا کام جن[illegible]

کثیف کے زمان میں ایک ماہ یا ایک سال میں بھی نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ جنوں اور شیطانوں کی شرعت کار کے بارے میں تونے سنا ہے۔ نیز جنوں کی اولاد ایک دن میں اتنی نشو ونما پا جاتی ہے جتنی اولادِ آدم دو سال میں پاتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کی نشو ونما اس زمان میں ہوتی ہے جس کا تھوڑا، بہت اور کوتاہ، طویل ہے، اور اس زمان کا بھی ماضی، حال اور مستقبل ہے۔ ان کا کل اور فردا آدمیوں کا پار سال اور امسال ہے اور یہ بات تحدید (حدبندی) کے انداز میں نہیں بلکہ باندازِ تقرب ہے، اس کے لیے دلیل نہیں لائی جا سکتی، لیکن اربابِ بصیرت کو اس میں شک نہیں ہے۔

دوسری قسم زمانِ روحانیات و ارواح ہے۔ اس کی بھی آگے کئی قسمیں ہیں۔ جنوں کے زمان میں جو کچھ دراز ہے اور بہت ہے، ملائکہ کے زمان میں وہ کوتاہ (چھوٹا) ہے اور تھوڑا۔ اس زمان میں ہزار سال کا عرصہ ایک پل ہے۔ گویا جو کوئی اس زمان میں کام کرے گا وہ ہزار سالہ کام ایک پل میں کر لے گا۔ اس زمان میں کوئی مضایقہ اور مزاحمت نہیں ہے۔ اس میں ہزار سالِ گذشتہ آنے والے ہزار سالوں میں جمع ہو سکتے ہیں۔ (لیکن) یہ زمان ازل اور ابد کو محیط نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ زمانِ متناہی، زمانِ لامتناہی کو محیط نہیں ہوتا، اور یہ زمانِ ملائکہ ہے۔

اس سلسلے میں اس مختصر سی بحث ہی پر اکتفا کیا جاتا ہے تاکہ تجھ (قاری) پر یہ بات روشن ہو جائے اور تو جان لے کہ خدائے بزرگ و برتر، جل ذکرہ، کہ جس کا وجوبِ وجود (وجود کا لازم و واجب ہونا) آغاز و بدایت کی سمت اور انتہا کے نقص سے پاک ہے اور جس کی ذاتِ یکتا زمان و مکاں سے نسبت سے بلند ہے، زمان کی تنگنا سے (کہ آسمانوں کی گردش سے وجود میں آتی ہے) منزہ و مقدس ہے۔

سیدِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم، معراج کی رات زمان و مکان کی تنگنا سے باہر نکل گئے، اور ازل و ابد کی مضیق (تنگ جگہ) سے، جیسا کہ لوگ سمجھتے ہیں، برتر و بالا تشریف لے گئے۔ (حضورؐ نے) عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا اور ان سے، اس عالم میں کہ وہ بہشت میں داخل ہو رہے تھے، گفتگو فرمائی، یہ مکالمہ حقیقی تھا مجازی نہیں، یعنی اس حالت میں کہ جو ظاہری لحاظ سے (از راہِ صورت) پچاس ہزار برس کے بعد ہو سکتی ہے۔ قصۂ معراج میں (حضورؐ نے) فرمایا "رایت عبد الرحمٰن بن عوف یدخل حبواً" (میں نے عبدالرحمٰن بن عوف کو سامنے سے داخل ہوتے دیکھا)۔ پھر فرمایا: میں نے اس سے کہا تو دیر سے کیوں آیا ہے۔ اس نے جواب دیا: یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) مجھ پر جو مصیبتیں نازل ہوئیں وہ بچوں کو بوڑھا کر دیتی ہیں،

ان مصائب کے سبب مجھے یوں محسوس ہوا کہ میں موت سے پہلے (۸) حضورؐ کو نہ دیکھ پاؤں گا۔

حدیث : حق تعالیٰ ایک ہی قدرت سے تمام لامتناہی مقدورات پر قادر ہے۔ اللہ سبحانہٗ کی قدرت کی نسبت سے ازل اور ابد ایک طرفۃ العین (پلک جھپکنے) سے بھی کم تر ہیں۔ وہ ماضی، مستقبل، گزرنے، آنے، تعدد اور تجدد سے پاک ہے۔ اور یہ عالم قدیم کی چاشنی (قوام) ہے۔ اہل بدعت چونکہ انوار الٰہی سے محروم و محجوب رہے، اس لیے قرآن کی قدامت کے منکر ہو گئے، اور کہنے لگے کہ اس وقت جب کہ موسیٰ بھی نہ تھے (۹) اور کوہ طور نہ تھا، پھر کیونکر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا : اپنے جوتے اتار دے بیشک تو طویٰ کی مقدس وادی میں ہے۔ یہ بے چارے (اہل بدعت) اگر زماں کی تنگنا سے کبھی گذرے ہوتے، عالم صورت کی تنگ وادی سے ایک لمحے کے لیے انھوں نے رہائی پائی ہوتی اور روحانیات کے زمانوں میں کبھی ان کو سفر درپیش آیا ہوتا یا وہ وہاں سے گذرے ہوتے تو اس قسم کا رکیک خیال اور شبہ ان کے ایمان پر ڈاکا نہ ڈالتا۔

واضح ہو کہ اگر انسانی روح قوت حاصل کر لے اور مختلف قسم کے تزکیہ و تصفیہ سے صاحب شریعت صلوات اللہ وسلام کی پیروی و متابعت میں ڈھل جائے تو ایک دن وہ قالب کثیف کو جسمانیات لطیف کے زماں میں لے جا سکتی ہے اور اس طرح ایک دن میں وہ اتنا کام کر لے کہ کوئی دوسرا اسے ایک سال میں بھی نہ نپٹا سکے۔ حضرت خضر علیہ السلام کے قصے میں آیا ہے کہ بندگی کی اس صورت میں ایک روز انھوں نے پہاڑ کا کچھ حصہ کھودا اور اس کی تہ کو ایک ہموار اور سیدھی زمین میں بدل دیا اور وہاں کی مٹی کو وہ کسی اور جگہ لے گئے۔ یہ قصہ "نوادر الاصول" کے آخر میں تفصیل سے بیان ہوا ہے۔

شیخ ابو الحسن خرقانی (اللہ تعالیٰ ان کی روح کو پاک فرمائے) سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا : ایک رات ہمیں ہم سے لے لیا گیا (ہوش نہ رہا) اور ہمارے تمام اوراد ہم سے جاتے رہے۔ اور جب ہمیں ہم کو لوٹا دیا گیا تو ہمارے چہرے کے بال (ڈاڑھی) ابھی تک وضو کے پانی سے تر تھے۔ اور ان مقامات و احوال کے مالک کہتے ہیں کہ ہمارے احباب میں ایک ایسا بھی شخص ہے جس نے ایک ساعت سے کم وقت میں سارا قرآن کریم سو مرتبہ، ایک ایک حرف اور ایک ایک آیت پڑھ کر ختم کیا ہے؛ اور یہ حالت اس پر کئی مرتبہ طاری ہوئی ہے۔

اگر قوت روح کمال کو پہنچ جائے تو ایسا ممکن ہے کہ وہ قالب کو روحانیات کے زماں میں لے جائے اور ایک پل میں ہزار سالہ کام کر ڈالے۔ اور حضور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے معراج کا واقعہ اس مقام ہی میں تھا کیونکہ

سے پہلے میں مملکت کی تفصیلات، ایک ایک کر کے حضورؐ کے سامنے پیش کی گئیں اور خود (حضور نے) حق تعالیٰ سے راز باتیں سنیں، لیکن جب حضورؐ وہاں سے لوٹے تو حضورؐ کا بستر ابھی گرم تھا۔

منقول ہے کہ حضرت جنید (اللہ تعالیٰ ان کی روح کو پاک فرمائے) کے کوئی ہم نشین دجلہ کے کنارے غسل کرنے کی خاطر گئے، انھوں نے لباس اتارا اور پانی میں چلے گئے اور اسی لمحہ وہ ہندوستان بھی پہنچ گئے۔ وہاں انھوں نے شادی کی جس سے ان کے یہاں اولاد ہوئی۔ وہاں وہ کئی برس رہے۔ آخر ایک موقع پر انھوں نے پھر خود کو پانی میں پایا اور یہ دریا، دجلہ ہی تھا۔ انھیں اپنا لباس اسی جگہ سے مل گیا جہاں انھوں نے رکھا تھا۔ چنانچہ لباس پہن کر وہ خانقاہ کو چل دیے، وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ان کے احباب اسی نماز کے لیے (جس کے لیے انھوں نے غسل کرنا چاہا تھا) وضو کر رہے ہیں۔ تو جب کوئی سالک اس مقام پر پہنچ جاتا ہے تو وہ ہزار سالہ عبادت ایک سانس میں کر سکتا ہے۔ اسی بنا پر بزرگانِ طریقت نے (اللہ تعالیٰ ان کی ارواح کو پاک فرمائے) فرمایا ہے کہ سالک کا ایک نفس (سانس، پل) عام ہزار سالوں کے برابر ہے۔

زمان و مکاں کے اسرار سے متعلق یہاں جو کچھ کہا گیا ہے وہ بحرِ بیکراں سے لیے گئے ایک قطرے کی مانند ہے اور ابھی سمندر کی تہ میں بے شمار قیمتی موتی پڑے ہیں۔ "کم من جنا یا فی الزوایہ" (کتنے ہی موتی گوشوں میں چھپے ہیں)۔

واضح ہو کہ حق سبحانہٗ تعالیٰ ازلی اور ابدی ہے اور اس ذاتِ باری کی بات ایک ہے جو تعدّد اور تجدّد کو قبول نہیں کرتی اور وہ ایسے ازل سے، جس کی کوئی ابتدا نہیں، اس ابد تک، جس کی کوئی انتہا نہیں، اس ایک کلام سے گویا ہے، اور اس میں کوئی بندش یا انقطاع نہیں۔ اس نے وجود میں آنے والی تمام اشیا کو صرف ایک جملے "کن فیکون" (ہو جا اور وہ ہو گیا) سے وجود عطا کیا ہے، اور یہ جملہ ازل اور ابد کو محیط ہے۔ وہ ایک ارادے کے ساتھ ارادہ کنندہ ہے، اس کا تمام مقصود و مراد (ارادہ شدہ) ازل سے ابد تک ہے اور اسی طرح تمام مرادات (وہ چیزیں جن کا ارادہ کیا گیا ہو) کی بقیہ صفات اس جل شانہٗ کے ارادے کے مطابق ہیں، نہ کم اور نہ زیادہ اور نہ پیچھے نہ آگے۔ مثال کے طور پر آدم علیہ السلام کی طینت (سرشت، خلقت) سے اس نے فرمایا، فلاں وقت تک فلاں جگہ رہ۔ تو بلا شبہ مکہ اور طائف کے درمیان چالیس

(باقی صفحہ ۱۵۷ پر)

قاضی القضاۃ مولانا نجم الدین علی خاں علوی ثاقب کاکوروی

سلطنت مغلیہ کا آفتاب غروب ہو چکا تھا۔ ہندوستان میں انگریزوں کی حکومت قائم ہو چکی تھی لیکن اس کے باوجود وہ مسلمانوں کے مذہبی جوش و خروش سے گھبرائے ہوئے اور خوف زدہ تھے۔ انھیں ایسے فاضل علمائے حق شناس کی تلاش تھی جو "مسلم پرسنل لا" کو رائج کرکے مسلمانوں کے فقہی مسائل کو ان کے اطمینانِ قلب کے مطابق نافذ کر سکیں۔ اس عہد کا ہندوستان اپنے علم و فضل میں مشہور تھا۔ خصوصاً صوبۂ اودھ کا تو ہر ہر قصبہ اس میں اپنا ایک مقام رکھتا تھا۔ چنانچہ ان کی اسی صوبے کے مشہور و مردم خیز قصبہ کاکوری کے ایک عالم دین پر نظر پڑی اور انھیں قاضی القضاۃ کا منصب عطا کیا گیا۔ ان کا کام قرآن و حدیث اور فقہ کے ائمۂ اربعہ کے فتاویٰ کی روشنی میں مسلمانوں کے مذہبی معاملات کے فیصلے کرنا تھا۔ اس عالم و فقیہ کو قاضی القضاۃ مولانا نجم الدین علی خاں علوی بہادر اشرف جنگ ثاقب کاکوروی کے نام سے پہچانا جاتا ہے۔

عہدِ اکبری سے قصبہ کاکوری (ضلع لکھنؤ) میں علویوں کے دو ممتاز خاندان آباد ہیں جن میں سے ایک خاندان مخدوم زادگان کا ہے جس کا سلسلۂ نسب حضرت مخدوم نظام الدین القاری المعروف بہ شہ بھکاری زاہد کے توسط سے حضرت علی رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔ دوسرا خاندان ملک زادوں (مولوی زادوں) کا ہے جس کے نسب کا سلسلہ ملک بہاء الدین کیقباد بن ملا ابوبکر جامی سے ہوکر حضرت علی پر منتہی ہوتا ہے۔ مذکورہ دونوں خاندانوں میں ہر دور میں بڑے بڑے مشاہیر، فضلا، علما، فقرا اور ارباب دولت و ثروت اور صاحبِ دل پیدا ہوئے ہیں۔

نام و نسب

قاضی القضاۃ نجم الدین علی خاں ملک زادگان کے اس گھرانے سے تعلق رکھتے تھے جس کے اسلاف جو باعث رشک ہوئے اسی قدر اس کے اخلاف قابلِ فخر ہوئے ہیں۔ سلسلۂ نسب ۳۰ واسطوں سے

علی مرتضیٰؓ تک اس طرح پہنچتا ہے۔ نجم الدین علی خاں ثاقبؔ (۱) بن ملا حمید الدین محدثؒ (۲) بن ملا قاضی الدین شہید (۳) بن ملا محمد غوث (۴) بن ملک ابو الخیر (۵) بن ملک عبد الغفار معروف بہ ملک ابو المکارم (۶) بن ملک عبد السلام (۷) بن ملک مٹھے (۸) بن ملک حافظ چاند (۹) بن ملک حسام الدین (۱۰) بن ملک نظام الدین (۱۱) بن ملک بہار الدین کیقباد (۱۲) بن ملا ابو بکر جامی[۵۱] (۱۳) بن خواجہ درویش علی محمد (۱۴) بن خواجہ شیخ احمد جام زندہ فیل (۱۵) بن خواجہ شیخ جامی (۱۶) بن خواجہ ابو طالب جامی (۱۷) بن خواجہ محمد شاہ جامی (۱۸) بن خواجہ محمد رضا جامی (۱۹) بن خواجہ موسیٰ جامی (۲۰) بن خواجہ عمران جامی (۲۱) بن خواجہ عثمان (۲۲) بن خواجہ ابو حنیف (۲۳) بن خواجہ اسفندیار (۲۴) بن خواجہ ابو الحسن کوفی (۲۵) بن خواجہ ابو تراب (۲۶) بن خواجہ محمد رضی کوفی (۲۷) بن خواجہ محمد (۲۸) بن حضرت ابو القاسم (۲۹) بن حضرت محمد ابن الحنفیہ (۳۰) بن حضرت علی مرتضیٰ شیر خدا رضی اللہ عنہ۔

ولادت اور تعلیم

آپ کی ولادت ۱۵ ربیع الاول ۱۱۵۷ھ/ ۱۷۴۴ء کو کاکوری میں ہوئی۔ مادۂ سال ولادت کسی نے نجم ثاقب نکالا ہے[۵۲]

تعلیم و تربیت اپنے والد ماجد ملا حمید الدین محدث (۱۲۱۵ھ/ ۱۸۰۰ء) ملا حسن فرنگی محلی اور مولوی غلام یحییٰ بہاری سے حاصل کی۔ بچپن ہی سے بڑے ذہین و طباع تھے۔ صاحب سفر نامۂ لندن رقم طراز ہیں کہ: "پندرہ برس کی عمر میں معقولات و منقولات کی کتابوں سے فارغ التحصیل ہوئے[۵۳] علم حدیث کی سند شیخ ابو الحسن سندی سے حاصل تھی[۵۴] صاحب نزہۃ الخواطر نے ان کے بارے میں جو الفاظ تحریر فرمائے ہیں، ان کا ترجمہ یہ ہے:

---

[۵۱] ملا ابو بکر جامی کی شادی ملک اسعد الدین سالاری وزیر اعظم سلطان حسین شرقی فرماں روائے سلطنت جون پور کی بیٹی کے ساتھ ہوئی جس کے بطن سے بہار الدین کیقباد پیدا ہوئے۔ اس وقت سے نانہیالی نسب کے لحاظ سے ان کا لقب ملک قرار پایا۔ اسی بنا پر ان کی اولاد ملک زادے کہلائی۔

[۵۲] باقیات الصالحات۔ مولوی ممتاز الدین حیدر (مخطوطہ)

[۵۳] سفر نامۂ لندن۔ مسیح الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ (مخطوطہ): ۳۶۴

[۵۴] تذکرہ مشاہیر کاکوری۔ حافظ شاہ علی حیدر قلندر، ص ۳۰۷

شیخ ، فاضل ، بزرگ قاضی نجم الدین بن حمید الدین بن غازی الدین بن محمد غوث کاکوروی ۔ قاضی القضاۃ نجم الدین علی خاں ہندوستان کے مشہور علما میں سے تھے ۔ ۱۵ ربیع الاوّل ۱۱۵۷ھ کو کاکوری میں پیدا ہوئے ۔ کچھ عرصہ اپنے والد سے علم حاصل کیا ، پھر شیخ عبدالرشید جون پوری سے جو لکھنؤ میں مدفون ہیں ، اور شیخ غلام یحییٰ بن نجم الدین بہاری اور ملا حسن بن غلام مصطفےٰ لکھنوی سے تحصیل علم کیا اور شاید فنون ریاضی کا اکتساب علامہ تفضل حسین کشمیری (م ۱۲۱۵ھ) سے کیا تھا ۔[۵۹]

یوں تو تمام علوم و فنون میں اپنے معاصرین میں ممتاز تھے لیکن علم جفر ، رمل اور ریاضی میں بڑی دستگاہ تھی ۔ سفرنامہ مولوی مسیح الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ[۶۰] کے مندرجہ ذیل واقعے سے آپ کی علمی قابلیت کا اندازہ ہوتا ہے :

" نواب شجاع الدولہ (۱۷۵۶ تا ۱۷۷۵ء) کو خود علم جفر کا بڑا شوق تھا ۔ انھیں اتفاق سے اس فن میں حکیم ماشاء اللہ خاں سے ایک کتاب مل گئی تھی جسے نواب نہایت عزیز رکھتے تھے ۔ چنانچہ اس کی تصحیح کے لیے علمائے فیض آباد و بیرونجات مقرر ہوئے ، مگر کسی سے اس کی صحت نہ ہو سکی ۔ قاضی القضاۃ صاحب بھی اس کی تصحیح کے واسطے طلب کیے گئے ، چنانچہ انھوں نے محض یادداشت پر اس کی تصحیح شروع کر دی اور ساتھ ہی ساتھ ایک بسیط شرح بھی لکھنی شروع کی ۔ خود نواب موصوف روزانہ اس کو آ کر دیکھتے اور بہت خوش ہوتے تھے ۔ اکثر یہ ہوتا کہ نواب کو آتے دیکھ کر یہ تعظیماً کھڑے ہوتے ، مگر وہ باصرار ان کو بٹھا دیتے اور خود کھڑے ہو کر ان کا کام دیکھتے رہتے تھے ۔ نواب نے اپنی تخت نشینی کے بعد یہ طے کر لیا تھا کہ اب کسی کو معافی نہ دی جائے گی ، چنانچہ جن جن اشخاص کو معافی دی گئی تھیں وہ بھی ضبط کر لی گئیں ۔ ملا حمید الدین محدث کاکوروی کو بھی ایک موضع موسومہ پڑوگیا"

---

۵۹ نزہۃ الخواطر ، ج ۷ ، ص ۴۹۷

۶۰ حاجی مسیح الدین خاں (بن قاضی علیم الدین خاں بن قاضی القضاۃ نجم الدین علی خاں) سفیر شاہ اودھ و میر منشی گورنر جنرل بہادر (م ۱۲۹۹ھ) کا یہ سفرنامہ اس عہد کے اودھ کی حالت اور انگریزوں کے مستند و دلچسپ حالات میں ایک نادر و نایاب مخطوطہ ہے ۔ چودہ سو صفحات پر مشتمل یہ مخطوطہ پانچ ابواب پر منقسم ہے اس کے ایک باب میں مولف موصوف نے اپنے اہلِ خاندان کے حالات تحریر کیے ہیں ۔

صدف بہا تھا وہ بھی ضبط ہوگیا۔ قاضی القضاۃ صاحب نے اپنے حسن خدمت اور کارگزاری کو پیش نظر رکھتے ہوئے معافی کی درخواست دی۔ بظاہر اس موضع کی واپسی کی کوئی صورت نہ تھی لیکن نواب نے ان کی لیاقت ذاتی اور حسن عمل کی بنا پر وہ موضع دوبارہ معافی میں دے دیا۔ چنانچہ یہ معافی کا پروانہ لے کر گھر آئے اور حسب دستور سابق درس و تدریس میں مشغول ہوگئے۔[57]

قاضی نجم الدین علی خاں کے علم و فضل اور کمال کا شہرہ سن کر الماس علی خاں نے اپنے مدرسے کا منصب مدرسی قبول کرنے کو کہا جسے انھوں نے قبول کرلیا۔

"آغاز تیرھویں صدی ہجری میں منجانب ایسٹ انڈیا کمپنی جب عہدہ قاضی القضاۃ کے تقرری کی تجویز کلکتہ میں ہوئی تو اس زمانے میں علامہ تفضل حسین خاں نے (جو آصف الدولہ بہادر ۱۷۷۵ء تا ۱۷۹۷ء) کے وقت میں کلکتہ میں سفیر تھے، ان کے فضائل و کمالات علمی کا تذکرہ نواب گورنر جنرل بہادر سے کیا، اس وقت اس عہدہ کا تقرر سرکار انگریزی میں درپیش تھا۔ بہت سے علما کے نام پیش تھے، خوش قسمتی سے یہی منتخب ہوکر ممالک محروسہ سرکار کمپنی کے اول قاضی القضاۃ مقرر ہوئے۔"[58]

"انگریزوں نے ان کی صلاحیتوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے عہدہ قاضی القضاۃ کے واسطے مقرر کیا، چنانچہ علامہ تفضل حسین خاں نے ۱۲۰۵ھ / ۱۷۹۰ء میں گورنر جنرل بہادر کے حکم سے تقرری کا خط بھیجا لیکن والد ماجد نے لائق و فائق بیٹے کو اتنی دور کلکتے نہ جانے دیا۔ مگر پھر جب علامہ موصوف نے بہت اصرار کیا تو اجازت دے دی، چنانچہ آپ کلکتے پہنچے، اس زمانے میں سرجان شور گورنر جنرل تھے، وہ استقبال کے لیے آئے، پالکی سے خود اُتارا اور باقاعدہ معانقہ کیا۔ آپ جب تک وہاں رہے بڑی عزت و احترام کے ساتھ رہے۔ گورنر جنرل عیدین کے مواقع پر خود آتے اور معانقہ کرتے تھے۔"[59]

باوجودیکہ آپ ایسے منصب پر فائز تھے کہ درس و تدریس کا موقع نکالنا مشکل ہوتا تھا، لیکن کلکتے کے

---

[57] سفرنامہ لندن، ص ۵-۳۶۴

[58] تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۳۴۳

[59] سفرنامہ لندن، ص ۳۶۵

دوران قیام میں آپ نے یہ شغل برابر جاری رکھا، چنانچہ صاحب تذکرہ علمائے ہند آپ کے حالات میں یوں لکھتے ہیں کہ:

بمنصب القضی القضاۃ کلکتہ ممتاز بود مع ہذا تدریس و افادہ طلبہ علوم بغایت می کوشید[10]

باوجودیکہ کلکتہ کے قاضی القضاۃ کے منصب پر ممتاز تھے لیکن درس و تدریس اور طالبانِ علم کے افادہ کے لیے کوشاں رہتے۔

ہندوستان کے تمام صوبوں اودھ، الہ آباد، اکبرآباد، اوڑیسہ، بنگال اور بہار و ڈھاکہ وغیرہ تمام جگہوں پر آپ کے ہی فتوے پر مسلمانوں کے فیصلے ہوتے تھے۔ ۲۵ سال عہدہ قاضی القضاتی پر رہے اور نہایت خوبی سے اپنے فرائض منصبی انجام دیے اور اس کے بعد بہ سبب کبر سنی اس عہدے سے مستعفی ہوئے۔[11]

فولاہ القضاء الاکبر فاستقل بہ خمسا و عشرین سنۃ[12]

گورنر جنرل نے ان کو قاضی القضاۃ بنایا، اس عہدے پر وہ پچیس سال فائز رہے۔

نواب علی حسن خاں سلیم تذکرہ صبح گلشن میں لکھتے ہیں:

ثاقب۔ القضی القضاۃ محمد نجم الدین خاں بہادر رئیس قصبہ کاکوری کہ بہ فاصلہ پنج کروہ از بیت الحکومت لکھنؤ واقع است۔ و ایں قصبہ در اں نواح جماعت ارباب فضل و کمال و مردم خوش رفتار و نیکو کردار و سخیدہ مقال را مادی و جامع بود۔ والد ماجدش مولانا حمید الدین در علوم ظاہری و باطنی از اقران و امثال قصب السبق می ربود و جد بزرگوارش ملا محمد غوث فضائل پناہ و کمالات دستگاہ و در علم حدیث استاد اورنگ زیب عالمگیر بادشاہ بود و خودش کہ نجم ثاقب سمار دین و دولت است بر اکثر فواضل خلقی و خلقی و علوم عقلی و نقلی و موزونی طبع و سلیقہ سخن سنجی احتوا داشت و در صدر الامارۃ کلکتہ بعلو شان و سمو مکانش احدے از ارباب علم قدم بر مقعد القضی القضاتی نگذاشت پایان عمر از عمر قضا دست کشیدہ بہ وظیفہ بلا شرط خدمت مبلغ سہ صد روپیہ مشاہرہ قناعت ورزیدہ از شہر کلکتہ بعزم وطن رخت کشیدہ در اثنا راہ ہمیں کہ بلدۂ بنارس رسید از عالم قدس ندائے ارجعی الی ربک شنید ناچار بتقاضائے اجل موعود صوب وطن توجہ نمود سنہ تسع و عشرین و مائتین

---

[10] تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۳۳

[11] سفرنامہ ص ۱-۳۴۰

[12] نزہۃ الخواطر، ۷ ص ۴۹۲

والف سال این واقعہ بود ۱۳

"نائب قاضی القضاۃ محمد نجم الدین خاں بہادر لکھنؤ سے دس میل قصبہ کاکوری کے رئیس تھے۔ قرب و جوار کے تمام قصبات سے زیادہ یہاں صاحبانِ فضل و کمال، مردم خوش رفتار اور نیک کردار۔ سچے لوگ تھے۔ آپ کے والد ملا حمید الدین علوم ظاہری و باطنی میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز تھے۔ دادا ملا محمد غوث صاحب فضل و کمال اور علم حدیث میں شہنشاہ عالمگیر کے استاد تھے۔ اور آپ دنیاوی و دینوی امتیاز سے نجم ثاقب تھے۔ اخلاق و کردار، علوم عقلیہ و نقلیہ، موزوں طبع و سخن سنجی میں ممتاز تھے۔ کلکتہ میں کوئی بھی اہلِ علم آپ کے مرتبہ قاضی القضاتی پر نہ پہنچا۔ آخر عمر میں عہدۂ قضا سے مستعفی ہو کر تین سو روپے ماہوار پنشن قبول کر کے قناعت کی زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کیا۔ کلکتہ سے وطن روانہ ہوئے، راستے میں بنارس کے قریب گویا عالم قدس سے یہ آواز سنی کہ اے نفس مطمئنہ اپنے رب کی طرف چلا چل، ناچار اجل موعود کے تقاضے سے وطن اصلی کی طرح رُخ پھیرا۔ یہ واقعہ ۱۲۲۹ھ کا ہے۔

لیاقت اور حسن انتظام کی بنا پر آپ کی وفات کے بعد اعزاز خطاب اور کل تنخواہ بہ طور پنشن ملی اور پھر آپ کی اہلیہ کو وہ پنشن ملتی رہی ۱۴

گورنر جنرل بہادر کے اس تعزیتی خط سے آپ کی وہ قدر و منزلت جو اُن کے دلوں میں تھی مترشح ہوتی ہے۔ "آپ کے شوہر قاضی القضاۃ بہادر کی وفات کا صدمہ سرکار دولت مدار کمپنی کو آپ سے کم نہیں ہوا جس نے ایسے اپنے متمول لائق شخص اور فاضل بے بدل کو گم کیا، چونکہ کارخانۂ قضا و قدر میں بجز صبر اور تسلیم کے کوئی چارہ نہیں یقین ہے کہ آپ ازراہ صبر شکیبائی اختیار کریں گی، اگرچہ آپ کے چار ولد بیٹے اعلیٰ عہدوں پر نوکر ہیں، آپ کو اپنی بسر بُردِ اوقات میں احتمال تکلیف کا نہیں، مگر سرکار نے براہ قدر دانی نام آوری آپ کے شوہر کے ڈیڑھ سو روپیہ ماہوار آپ کی پنشن تا عین حیات مقرر کی ہے۔ ۱۶

---

۱۳ تذکرۂ صبح گلشن، نواب علی حسن خاں سلیم، ص ۹۰　　۱۴ بیاض ڈپٹی امیر حسن صدیقی کاکوروی (مخطوطہ)، ص ۳۸۲

۱۵ چاروں بیٹے یعنی ممتاز العلما قاضی محمد سعید الدین خاں بہادر، مفتی حکیم الدین خاں، قاضی علیم الدین خاں، مفتی خلیل الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ۔

۱۶ یہ پنشن پابندی سے آپ کی اہلیہ کو ۱۲۰۵ھ، ان کی زندگی تک ملتی رہی۔ دیکھیے سفرنامہ لندن، ص ۳۷۲۔

بیعت

قاضی نجم الدین سلسلۂ قادریہ قلندریہ میں حضرت سید عرفاں سیدنا شاہ باسط علی قلندر الہ آبادی (م ۱۱۹۶ھ) سے بیعت تھے۔ گویا آپ اور بانی خانقاہ کاظمیہ کاکوری حضرت عارف باللہ شاہ محمد کاظم قلندر علوی (م ۱۲۲۱ھ) ایک ہی شیخ سے وابستہ تھے۔

وفات

کلکتہ سے مستعفی ہو کر وطن آنے کا قصد کیا۔ چنانچہ وہاں سے روانہ ہوئے، راستے میں بیمار پڑے اور بنارس پہنچ کر یکایک ۳ ماہ ربیع الاوّل روز سہ شنبہ ۱۲۲۹ھ کو ۷۲ سال ۱۱ ماہ ۹ یوم کی عمر میں وفات پائی، چونکہ وصیت تھی کہ میری نعش منتقل نہ ہو لہذا وہیں باغ فاطمان میں دفن ہوئے[17]

غالباً تذکرہ علمائے ہند اور نزہۃ الخواطر کے مولفین کا مرجع مجمع العلما منظور الدین خاں علوی (مخطوطہ) ہے، اسی لیے صاحب نزہۃ الخواطر نے تحریر کیا ہے:

مات یوم الثلاثاء لثلاث عشرۃ خلون من ربیع الثانی سنۃ تسع وعشرین ومائتہ والف[18]

۱۳ ربیع الثانی بروز سہ شنبہ ۱۲۲۹ھ کو وفات پائی۔

صاحب تذکرہ علمائے ہند لکھتے ہیں:

بروز سہ شنبہ سیزدہم ربیع الثانی یک ہزار و دو صد و بست و نہ ہجری رحلت فرمود[19]

۱۳ ربیع الثانی بروز سہ شنبہ ۱۲۲۹ھ کو وفات پائی۔

ڈپٹی امیر حسن صدیقی اپنی بیاض میں لکھتے ہیں:

قاضی القضاۃ مولوی نجم الدین علی خاں بہادر مغفور نہایت زبردست فاضل اور بڑے ادیب، بلیغ اور

---

[17] سفرنامہ لندن ص ۳۷۰ — تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۳۴۷

[18] نزہۃ الخواطر، ج ۷، ص ۴۹۸

[19] تذکرہ علمائے ہند ص ۲۳۵

صاحبِ تالیفات گذرے ہیں۔ ترجمہ فارسی ہدایہ کا جو بحکم گورنمنٹ کیا گیا تھا، آپ کی مشہور و یادگار تالیف ہے۔ 'جب کلکتہ میں صدر عدالت قائم ہوئی آپ اودھ کے علما میں بذریعہ نواب آصف الدولہ اودھ منتخب ہو کر حسب الطلب گورنر جنرل کلکتہ بھیجے گئے۔ عہدۂ قاضی القضاۃ بنگال اور ممالک مغربی و شمالی پر مامور ہوئے اور پچیس برس تک اپنی خدمت کو نہایت اعزاز اور نیک نامی کے ساتھ انجام دیا۔ آخر عمر میں پنشن حاصل فرما کر روانہ ہوئے اور بنارس میں پہنچ کر ۳ ربیع الاول ۱۲۲۹ھ کو انتقال فرمایا' در مقام فاطمین میں دفن ہوئے۔[۲۰]

آپ کی وفات پر مختلف لوگوں نے قطعے تاریخ کہے تھے جن میں سے منشی فیض بخش علوی کاکوروی مؤلف "تاریخ فرح بخش" اور مولوی فتح علی جون پوری کے درج ہیں:

چوگم شد نجم ثاقب از نظر ہا — بہ جنت بے تامل گشت موجود[۲۱]

بجستم سال فوت او ز ہاتف — شدہ روشن ازو فردوس فرمود
۱۲۲۹ھ

مولوی فتح علی جون پوری کے کہے ہوئے دو قطعات درج ذیل ہیں:

خان والائے محمد نجم دیں قاضی قضات — ہم محاسب ہم مہندس ہم فقیہ و ہم حکیم

چوں سفر کرد از جہاں تاریخش از نے حساب — از ہمہ الفاظ برآورد ایں طبع سلیم

ہر چہ خواہی گیر از الفاظ اعدادش بزن — در نود پس دوازدہ افزائے بروے اے فہیم

طرح کن نُہ گاں و باقی کن دو چند و زاں بدہ — یک بیفزا و مضاعف کن کہ گردد مستقیم

نُہ بنہ در اولش برخوا کہ تاریخش بود — ایں چنیں تاریخ الہام است از رب کریم[۲۲]

بحر حکمت شمس ملت بود دیں قاضی قضات — چونکہ در باغ جناں با حور عین ہم دوش گشت[۲۳]

سر فرو بردم پئے تاریخ و در گوشم رسید — علم و فضل و درس و زہد و دیں ہمہ پوش گشت

---

[۲۰] بیاض، ص ۳۸۳

[۲۱] تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۸ — ۳۳۷

[۲۲] مفتاح التواریخ، ص ۳۷۷

[۲۳] تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۳۳۸ — تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۳۵

اولاد

قاضی نجم الدین کے چار صاحب زادے تھے جو سب کے سب آپ کے آئینۂ کمال اور الولد سر لابیہ کی صحیح و بیّن تصویر تھے۔ تذکرہ علمائے ہند کے مولف نے جو یہ لکھا ہے کہ آپ کے تین صاحب زادے ہوئے درست نہیں ہے۔

ممتاز العلما قاضی محمد سعید الدین خاں بہادر: ۱۱۸۰ھ/ ۱۷۶۶ء میں کاکوری میں پیدا ہوئے، منشی فضل بخش کاکوروی نے "روز نیکو سعید پیدا گشت" سے مادۂ تاریخ نکالا۔ تعلیم و تربیت اپنے والد ماجد ملا قاضی القضاۃ اور ملا عماد الدین لکھنوی، مولوی فضل اللہ نیوتنی سے حاصل کی۔ باطنی تعلیم میں شاہ بدر علی صاحب خلیفہ شاہ محمد عاقل سبزپوش کے شاگرد اور مرید ہوئے۔ تعلیم ختم کرنے کے بعد قاضی مقرر ہوئے۔ تمام اضلاع کا دورہ کرتے تھے۔ بغیر آپ کے فتوے کے فوجداری مقدمات کے حکم کا نفاذ نہیں ہوتا تھا۔ اپنے علم و فضل، معاملہ فہمی، ذکی الطبعی کی بنا پر حکام اعلیٰ کی نظروں میں بڑی وقعت تھی۔ ۱۵ شعبان ۱۲۲۱ھ سال یکم جلوس کو ابوالنصر معین الدین اکبر شاہ ثانی نے ممتاز العلما و خاں بہادر کا خطاب دیا۔ پھر اپنے تقویٰ و دیانت داری کی بنا پر انگریزی حکومت کی جانب سے خورد سال نواب فرخ آباد کے ہاں چھ سو روپیہ ماہوار پر نائب مقرر ہوئے۔ شعر و سخن کا ذوق بڑا اعلیٰ تھا۔ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے۔ ۲۱ ذی الحجہ ۱۲۶۲ھ/ ۱۸۴۶ء کو کاکوری میں وفات ہوئی اور اپنے مکان محلہ قاضی گڑھی کی پشت پر دفن ہوئے۔ مولوی محی الدین خاں ذوقی (م ۱۳۰۳ھ) بن مفتی حکیم الدین خاں بن قاضی القضاۃ نے تاریخ کہی۔

افسوس صد افسوس کہ از باد حوادث	شد آتش گل سرد و بہار چمن افسرد
یعنی زغم نور شبستان کمالات	چوں شمع سحرگاہ دل انجمن افسرد
زیں واقعہ دیدیم کہ کشیدیم نتواں گفت	کاہید زغم جان و دل پر محن افسرد
ہر قطرۂ مژگان ترم آب گہر ریخت	چوں گرمی اشک آتش لعل یمن افسرد

تذکرہ علمائے ہند، ص ۲۳۵

تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۹۳-۱۸۹ — سفرنامہ مولوی مسیح الدین خاں، ص ۳۵۲

از فرط غم ودرد رقم سال وفاتش   شد وائے کہ ہنگامۂ بزم سخن افسرد

مفتی حکیم الدین خاں : آپ قاضی القضاۃ کے دوسرے صاحب زادے تھے۔ ۱۱۹۴ھ/۱۷۸۰ء کو کاکوری میں پیدا ہوئے۔ آپ نے بھی جملہ علوم کی تکمیل اپنے والد، ملا عماد الدین لبکنی اور مولوی فضل اللہ نیوتنی سے کی۔ حضرت شاہ محمد کاظم قلندر (م ۱۲۲۱ھ/ ۱۸۰۶ء) سے بیعت کی۔ تعلیم کی تکمیل کے بعد محکمہ ججی میں سررشتہ دار ہوئے۔ پھر صدر امینی کے عہدے پر مامور ہوئے۔ اس کے بعد عہدۂ صدر الصدوری سے پنشن لے کر کاکوری میں مستقل قیام کیا۔ مطالعے کا بہت شوق تھا، ایسا کہ انتقال کے وقت بھی ہدایہ کی شرح فتح القدیر پاس تھی۔ ۱۰ جمادی الاولیٰ بروز شنبہ ۱۲۶۹ھ/ ۱۸۵۳ء کو وفات پائی اور اپنی والدہ کے حظیرہ واقع محلہ کھاری کنواں چاند محل کاکوری میں جانب مغرب دفن ہوئے۔[۲۶] آپ کے صاحب زادے محی الدین خاں ذوق نے تاریخ کہی:

الحق آں قبلۂ دیں قدوۂ خاصانِ خدا   زیں جہاں بار سفر بست سوئے دار بقا

۱۲۶۰ف   ۱۸۵۳ء

کلک ما سال وفاتش بہ صد آلام بنشت   روز شنبہ دہم از شہر جمادی الاولیٰ

۱۲۶۹ھ

قاضی علیم الدین خاں : (سمت ۱۹۰۹) خلف سوم قاضی القضاۃ صاحب، اپنے عہد کے ایک جید عالم تھے، کتب درسیہ کی تکمیل اپنے والد ماجد، مولانا عبد الواجد خیر آبادی، مولوی فضل اللہ نیوتنی اور ملا عماد الدین لبکنی سے کی۔ کچھ عرصہ عدالت میں مفتی رہے، پھر قاضی ہو گئے، جس وقت قضا کا محکمہ تخفیف میں آیا تو اپنی دیانت داری، ذہانت وذکاوت، قوت استعداد کامل اور حسن کارکردگی کے صلے میں صدر اعلیٰ مقرر ہو گئے۔ بیشتر وقت مطالعے میں صرف ہوتا تھا۔ حضرت شاہ محمد کاظم قلندرؒ سے بیعت تھے۔ ۱۷ ماہ ذی الحجہ ۱۲۵۷ھ/ ۱۲۴۲ء کو کاکوری میں وفات پائی اور اپنے بھائی مفتی حکیم الدین خاں کے پہلو میں دفن ہوئے۔[۲۷]

مفتی خلیل الدین خاں بہادر سفیر شاہ اودھ خلف چہارم : آپ ۱۲۰۳ھ/ ۸۹-۱۷۸۸ء کو کاکوری میں پیدا ہوئے۔ بدو شعور ہی سے بہت ذہین وطباع تھے۔ کچھ درسی کتابیں اپنے والد ماجد سے اور متوسطات اور انتہائی کتب مولوی روشن علی جونپوری سے پڑھیں۔ اپنے والد کے ہمراہ کلکتہ میں بھی رہے جب

---

[۲۶] سفرنامۂ لندن، ص ۲۷۲ — تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۱۳۲

[۲۷] ایضاً، ص ۲۷۳ — ایضاً ص ۹-۲۸۸

قاضی القضاۃ صاحب نے کتاب الجنایات والجرائم فتاوی عالم گیری کی شرح بسیط گورنر جنرل کے حسب فرمائش مرتب کی تو آپ نے بھی ممبر کونسل مسٹر ہاکنگٹن کی فرمائش پر جو قاضی القضاۃ صاحب کے علوم عربیہ میں شاگرد تھے، باب التعزیرات دُرالمختار کی شرح فارسی میں لکھی۔ یہ دونوں شرحیں گورنر جنرل کے حکم سے طبع بھی ہوئی تھیں۔

عربی کی نثر نگاری میں بڑا ملکہ تھا۔ سفرنامے میں اس سے متعلق ایک دلچسپ قصہ بھی مذکور ہے۔ علم حکمت و ریاضی اور ہیئت میں اپنا مثل نہ رکھتے تھے۔ حکام اعلیٰ کی تحریک پر بطور ضلع کان پور میں عہدۂ افتا پر مامور ہوئے۔ اپنی اقبال مندی کی وجہ سے ۱۲۴۱ھ/۱۸۲۵ء میں بعمر ۳۸ سال غازی الدین حیدر (۱۸۱۴ء تا ۱۸۲۷ء) کے عہد میں پانچ ہزار روپیہ ماہوار پر عہدۂ سفارت پر مقرر ہوئے بہت سے رفاہ عام کے کام کیے۔ باوجودیکہ حکیمانہ طبیعت تھی، تقویٰ و زہد میں اپنے عہد میں یگانہ تھے۔ آپ کی تصانیف بھی ہیں:

۱۔ شرح باب التعزیرات درمختار بزبان فارسی

۲۔ رسالہ در تحقیق مرض ہیضہ بزبان عربی

۳۔ مرآۃ الاقالیم قواعد فن ہیئت میں فارسی زبان میں غازی الدین حیدر کی فرمائش پر تحریر کی۔

۴۔ رسالہ در بیان جغرافیہ طرق و شوارع احاطہ اودھ بزبان فارسی

۵۔ رسالہ طول البلد و عرض البلد و غایۃ النہار

بیعت حضرت شاہ میر محمد قلندر (م ۱۲۴۴ھ/ ۱۸۲۸ء) برادر خُورد حضرت شاہ محمد کاظم قلندر سے تھے۔ ۱۵ ماہ جمادی الاولیٰ ۱۲۸۱ھ/ ۱۸۶۴ء کو ۷۸ سال کی عمر میں کاکوری میں وفات پائی اور خانقاہ کاظمیہ کے نزدیک اپنے باغ میں مدفون ہوئے۔

قطعہ تاریخ وفات مولوی محی الدین خاں ذوقیؔ نے کہی:

فغاں کامروز مولانا خلیل الدین ذوقیا	نہادہ داغ حسرت بردل آں ہم جلیل ما[۲۸]
بسال رحلت آں خلد منزل زد رقم کلکم	بلے گلچیں ز انوار جناں آمد خلیل ما
	۱۲۸۱ھ

۲۸؎ سفرنامۂ لندن، ص ۲۴۵ ــــ تذکرہ مشاہیر کاکوری، ص ۵۱-۱۲۶

تصانیف

قاضی القضاۃ مولانا نجم الدین علی خاںؒ نے درج ذیل تصانیف اپنی یادگار چھوڑیں۔

۱۔ شرح کتاب الجنایات والجرائم فتاویٰ عالمگیری : یہ بسیط شرح آپ نے نواب گورنر جنرل کی ایماء و فرمائش پر لکھی تھی، تمام انگریزی عدالتوں میں جس قدر فیصلے ہوتے تھے وہ سب اسی شرح کی بنا پر ہوتے تھے۔ یہ شرح سرکار انگریزی کے حکم سے کلکتہ میں فارسی زبان میں طبع ہوئی تھی۔

۲۔ رسالۃ السنۃ الجبریہ فی الجبر والمقابلۃ : اس رسالے میں اہم مسائل جبر و مقابلہ کا حل لکھا ہے اور خود ہی اس رسالے کی فارسی شرح بھی لکھی جو مع اصل متن کے کلکتہ سے طبع ہوئی۔

۳۔ رسالہ در بیان سعد و نحس۔

۴۔ رسالہ در بیان تناسب اعضائے انسانی۔

۵۔ شرح اخلاق جلالی

۶۔ رسالہ انساب

۷۔ کشکول موسومہ بہ بیاض رشک ریاض : یہ غیر مطبوعہ رہی۔ سفرنامہ لندن کے مولف لکھتے ہیں کہ افسوس ہے یہ بیاض چھپ نہ سکی ورنہ بڑی مفید عام تالیف ہوتی کیونکہ اس میں متعدد علوم و فنون کے بہت بسیط مضامین و مباحث درج ہیں۔ آپ کے عربی و فارسی اشعار اور قصائد بھی درج ہیں۔ اس بیاض کو ۱۵ محافل پر منقسم کیا ہے۔ مثلاً محفل اول علم تفسیر سے متعلق، محفل دوم علم حدیث سے متعلق ہے الخ۔ ان تصانیف و تالیف کے علاوہ معقولات کی کتابوں پر آپ کے حواشی بھی ہیں۔

عربی نثر نگاری بھی بے تکلف کرتے تھے۔ عربی میں ان کا ایک مقالہ جو انھوں نے شاہ غلام قطب الدین الہ آبادیؒ[۶۵]

[۶۵] شاہ غلام قطب الدین الہ آبادی، مولانا شاہ محمد فاخر الہ آبادی کے بیٹے اور مولانا شاہ خوب اللہ الہ آبادی کے پوتے تھے۔ یکم محرم ۱۱۳۸ھ (۱۷۲۵ء) کو پیدا ہوئے۔ علوم ظاہری کی تعلیم مولانا برکت اللہ الہ آبادی سے حاصل کی۔ اپنے والد مکرم مولانا محمد فاخر کے مرید اور خلیفہ تھے۔ مثنوی نان و قلیہ (درجواب نان و حلوہ) اور بستان الحنفیہ نیز ایک فارسی دیوان ان کی یادگار ہیں۔ حج بیت اللہ کے لیے گئے تھے کہ عمرہ کرکے مدینہ منورہ کو روانہ ہوئے۔ جب مقام تنعیم پر پہنچے تو ذیقعدہ کی آخری تاریخ ۱۱۸۷ھ کو وفات پاگئے۔ ام المومنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ کی قبر کے داہنی جانب مدفون ہوئے۔ مولانا نجم الدین نے ان پر عربی میں دردناک مقالہ لکھا اور ان کی تاریخ وفات بھی نکالی۔

کی وفات پر لکھا، نواب رضا حسن خاں علوی کاکوروی[۳۰] (۱۲۴۶ھ/۱۸۳۱ء تا ۱۲۶۶ھ/۱۸۵۰ء) نے مطارح اللاذکیاء و ہدایۃ الاحباء میں (صفحہ ۷۷ تا ۸۰) نقل کیا ہے۔ اس مقالے سے جہاں نثر نگاری پر ان کی قدرت کا اندازہ ہوتا ہے وہاں یہ بھی پتا چلتا ہے کہ تاریخ گوئی میں وہ کتنا ملکہ رکھتے تھے۔

تعمیہ سے تاریخیں ایسی عمدہ تالیف کرتے تھے کہ دیکھنے سے تعلق رکھتیں۔ نمونتہً دو مزید درج ہیں:

آپ کے شیخ طریقت حضرت کلید عرفاں سیدنا شاہ باسط علی قلندر الہ آبادی اور ان کی اہلیہ صاحبہ کا وصال ایک ہی روز اور ایک ہی وقت ہوا[۳۱] مولانا نجم الدین نے فاسکن انت و زوجک الجنۃ ابدا سے سنہ وفات ۱۱۵۶ھ نکالا۔ شاہ باسط علی قلندر الہ آبادیؒ اور اہلیہ صاحبہ کے مزار کے سرہانے یہی تاریخ بخط نسخ لکھی ہوئی ہے۔

حضرت شاہ محمد کاظم قلندر کاکوروی ان کے برادر طریقت کا ۱۲۲۱ھ میں وصال ہوا، جس پر انھوں نے بہ تعمیہ تاریخ نکالی ھو خالد افی الجنات[۳۲]

شاعری

قاضی القضاۃ نے اپنے صاحب زادوں اور مسبوق الذکر تالیفات کے علاوہ اپنا عربی و فارسی کلام بھی اپنی یادگار چھوڑا ہے۔ ان کو عربی و فارسی دونوں زبانوں میں یکساں قدرت حاصل تھی۔ ان کا کلام شوخی، لطافت، رقت قلب، سلاست، برجستگی اور ان کے ذوق سلیم کا ترجمان ہے۔

معاصر علما کے نزدیک ان کا مقام بہت بلند تھا۔ چنانچہ شیخ احمد یمنی شروانی لکھتے ہیں:

"وھو ھذا قاضی القضاۃ الامجد محمد نجم الدین خاں نجم الھدایت الثاقب مظھر المکارم و المناقب غطمطم العلوم العقلیۃ و النقلیۃ و سفینۃ النجاۃ

---

[۳۰] نواب رضا حسن خاں سے متعلق احقر کا مضمون "ایک جواں مرگ گم نام فاضل اجل رضا حسن خاں علوی کاکوروی" ماہنامہ "برہان" ندوۃ المصنفین دہلی ماہ نومبر ۱۹۸۳ء ملاحظہ ہو۔

[۳۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اذکار الابرار۔ مولانا شاہ تقی حیدر قلندر علوی، خانقاہ کاظمیہ کاکوری، ص ۳۰۸۔

[۳۲] اذکار الابرار، ص ۳۵۴۔

لمن اهتدی بانجم فضائله الجلیله، فشاره شذور العسجد و نظامه من وقف علیه
لم یلهج لغیر الصلوٰة والسلام علی محمد[۵۳]

قاضی القضات بزرگ محمد نجم الدین خاں رشد و ہدایت کے نجم ثاقب ہیں۔ مکارم و مناقب کے مظہر، علوم عقلیہ نقلیہ کے بحر ذخار اور ان کے فضائل جلیلہ کے ستاروں سے ہدایت چاہیں۔ ہدایت اور نجات کا سفینہ ہیں، ان کی نثر سونے کے بیش قیمت ریزوں کے مانند ہے، ان کی نظم ایسی ہے کہ جو کوئی اس کو پڑھتا ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجے بغیر نہیں رہتا۔

---

۵۳ حدیقة الافراح، شیخ احمد الیمنی الشروانی، ص ۴۸ - ۴۴۷

(بقیہ رسالہ در زمان و مکان)

ہزار برس رہی، جیسا کہ حق تعالیٰ نے چاہا۔ اور اگر بفرضِ محال وہ پلک جھپکنے میں آجاتی تو یہ خلافِ ارادہ اور "کن فیکون" کے برعکس ہوتا۔

اور یہ جاننا کہ وہ ذاتِ باری عزّ اسمہ ازلی اور ابدی طور پر، بغیر کسی انقطاع کے، تکلم فرمانے والا ہے ہر چند اس سبحانہٗ تعالیٰ کا کلام ایک ہی ہے، جو کثرت، تجدد، اجزا اور تفکر کے بغیر ہے، اور اس قسم کے معلّق حقائق کو پہچاننا درحقیقت بصیرتوں کے مشاہدات پر موقوف ہے، لیکن پہلے ایمان کے ساتھ قبول کرنا فرض ہے، تاکہ آخر میں مختلف قسم کے تصفیہ و تزکیہ کے ساتھ، صاحبِ شرع، صلوات اللہ و سلامہٗ علیہ، کی پیروی کے نتیجے میں روشن اور آشکار ہو جائے۔ اور اس بحرِ بیکراں کی تہ میں عرفان کے بے شمار موتی چھپے ہوئے ہیں۔" واللہ سبحانه ... والتحقیق۔" [اور اللہ پاک ہے، وہ اہلِ مجاہدات کی مکاشفات کے راز کی طرف، اور اہلِ شوق کی ذوق کے گھاٹوں یعنی راستوں کی طرف رہنمائی فرمانے والا ہے۔ اور سب توفیق اللہ سبحانہٗ ہی کو ہے۔ وہ (صاحبِ عزت و عظمت) ہدایت و تحقیق کا دوست ہے]۔

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن :
مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاوراتِ عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمتِ قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری
جلد اول

محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیاتِ غالب :
ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیرِ نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

اگست ۱۹۸۴

المعارف

علمی اسلامی ماہنامہ

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مدیر مسئول

محمد اسحاق بھٹی

مجلسِ مشاورت

مولانا محمد حنیف ندوی

پروفیسر محمد سعید شیخ

سراج منیر

ماہ نامہ المعارف ۔ قیمت فی کاپی ایک روپیہ پچاس پیسے
سالانہ چندہ ۱۵ روپے ۔ بذریعہ وی پی ۱۹ روپے

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر
S.O.BCD.Edu.G-32/71 مورخہ 10 مئی 1971
جاری کردہ محکمۂ تعلیم حکومت پنجاب

ناشر	مقامِ اشاعت	طابع و مطبع
محمد اشرف ڈار	ادارۂ ثقافت اسلامیہ	ملک محمد عارف
معتمد	کلب روڈ ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

جلد ۱۷ | اگست ۱۹۸۴ | ذی قعدہ ۱۴۰۴ | شمارہ ۸

ترتیب

تاثرات

سرزمینِ ہند پر کم و بیش ایک ہزار سال تک مسلمانوں کے اقتدار کا جھنڈا لہراتا رہا اور وہ پوری شان و شوکت کے ساتھ اس ملک پر حکومت کرتے رہے۔ ان کے حکمرانوں میں بعض نہایت مضبوط اور معاملہ فہم تھے اور بعض کمزور فکر اور عقل و فہم کے اعتبار سے پس ماندہ — !

سلطنتِ مغلیہ کے دورِ آخر میں مسلمان زوال کا شکار ہو گئے تھے اور بالآخر ۱۸۵۷ء میں ان کی بساطِ حکومت بالکل الٹ دی گئی۔ انگریز جو اس ملک میں تاجر کے بھیس میں آئے تھے، اس پر قابض ہو گئے، مسلمانوں کا زور ٹوٹ گیا اور وہ روز بروز ہر اعتبار سے کمزور سے کمزور تر ہوتے گئے۔

مسلمانوں کے لیے یہ انتہائی تکلیف دہ اور صبر آزما دور تھا، ان کا سیاسی مستقبل تاریک ہوتا جا رہا تھا اور روشنی کی کوئی کرن نظر نہ آتی تھی۔ حاکم محکوم ہو گئے تھے، عزت، ذلت میں بدل گئی تھی اور جو لوگ کل گردن اونچی کر کے چلتے تھے، آج پستی کے گڑھے میں گر گئے تھے۔ انگریزی حکومت اور ہندوؤں نے ان کو ہر نوع کی اذیت میں مبتلا کرنے کا تہیہ کر رکھا تھا۔

ان حالات میں سرسید احمد خاں آگے بڑھے اور انھوں نے مسلمانوں کا ہاتھ پکڑنے کا عزم کیا۔ سرسید کے نقطۂ نظر سے جو حضرات اختلاف کا اظہار کرتے ہیں، ہم ان کے خلوص کو نشانۂ تنقید بنائے بغیر عرض کریں گے کہ اس دور میں سرسید کا موقف مبنی بر حقیقت تھا۔ انھوں نے پوری کوشش کی کہ انگریزوں اور ہندوؤں نے مسلمانوں کے خلاف جو نفرت اور دشمنی کی فضا پیدا کر دی تھی، وہ ختم ہو اور ان میں من حیث القوم جو مایوسی کی لہر دوڑ گئی تھی، اس میں کمی واقع ہو۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان دوبارہ اپنے پاؤں پھر کھڑے ہو جائیں اور علمی، اقتصادی اور تجارتی میدان میں آگے بڑھنے کے لیے ساعی ہوں۔ چنانچہ مسلمانوں میں ایک حرکت پیدا ہوئی اور انھوں نے اس ردائے یاس و قنوط کو جو حالات کی ستم ظریفی نے ان

پر ڈال رکھی تھی، اتار پھینکنے کا فیصلہ کیا اور اس میں وہ کامیاب رہے۔

سرسید نے یہ بھی کوشش کی کہ مسلمانوں میں انفرادیت کا احساس اور جذبہ پیدا کیا جائے۔ اس لیے کہ اس وسیع وعریض ملک میں بہت سی قومیں باہر سے آکر آباد ہوئی تھیں اور وہ آہستہ آہستہ اپنا مخصوص طرزِ حیات اور تشخص ختم کر چکی تھیں۔ مسلمانوں کا معاملہ سب سے مختلف اور جداگانہ ہے۔ وہ ایک خاص تہذیب، صاف ستھری ثقافت اور منفرد اسلوبِ زیست رکھتے ہیں، جس کا تحفظ بہرحال ضروری ہے۔ سرسید کی یہ کوشش بھی کامیابی سے ہم کنار ہوئی۔

مسلمانوں کے لیے ان کی جدوجہد دو قومی نظریے پر مبنی تھی۔ ابتدا میں ان کا نقطۂ نظر بے شک کچھ اور ہوگا، لیکن اس ملک میں رہنے والی قوموں ــــ بالخصوص مسلمانوں اور ہندوؤں ــــ کے غور و فکر کے پیمانے کو سامنے رکھ کر آخر وہ اسی نتیجے پر پہنچے تھے کہ مسلمان الگ قوم ہیں اور ہندو الگ قوم ــــ! مستقبل میں یہ زیادہ دیر تک ایک دوسرے کے ساتھ قدم سے قدم ملا کر نہیں چل سکتے۔

سرسید نے جو لائحہ عمل پیش کیا، اس میں دو چیزیں بنیادی حیثیت رکھتی تھیں، ایک مسلمانوں میں جدید تعلیم کے حصول کا داعیہ پیدا کرنا، دوسرے ان میں انفرادیت کا احساس اجاگر کرنا، اور یہ دونوں چیزیں مسلمانوں کے لیے اس دور میں نہایت ضروری تھیں۔

۱۸۹۸ء میں سرسید کا انتقال ہوا۔ ان کے انتقال کے بعد برصغیر کی سیاسی فضاؤں میں کئی قسم کے طوفان اٹھ کھڑے ہوئے جس سے مسلمانوں میں مزید بے اطمینانی پیدا ہوئی۔ ان حالات میں مسلمانوں نے ۱۹۰۶ء میں ڈھاکہ میں مسلم لیگ قائم کی، جس کا اصل مقصد آئندہ دستور میں مسلمانوں کے لیے ایسے تحفظات کا حصول تھا جن سے ان کی انفرادیت قائم رہ سکے اور ان کی تہذیب و ثقافت کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ اس کے ساتھ ہی مسلم لیگ کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہ پوری کوشش کرے گی کہ مسلمانوں میں غیر مسلم برادرانِ وطن کے خلاف کسی قسم کا جذبۂ منافرت نہ پیدا ہو۔ چنانچہ مسلم لیگ نے ہر موقعے پر یہ کوشش کی کہ مسلمان اور غیر مسلم اتفاق کے ساتھ زندگی بسر کریں۔ سیاسی مسائل میں کوئی الجھن نہ پیدا کی جائے اور کسی معاملے میں کسی فریق کو پریشانی میں نہ ڈالا جائے۔ لیکن افسوس ہے، مسلمانوں کو نہ انگریزی حکومت نے اطمینان کا سانس لینے دیا اور نہ ہندوؤں نے ان کے مخلصانہ اور مصالحانہ جذبات کو قدر کی نگاہ سے دیکھا۔

بالآخر قائد اعظم محمد علی جناح کی قیادت میں قیام پاکستان کی زور دار تحریک چلی، جس میں برصغیر کے مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت نے ان کا ساتھ دیا۔ یہ تحریک مختلف مراحل سے گزرتی ہوئی ساحلِ مراد کو پہنچی اور ۱۴ اگست ۱۹۴۷ کو پاکستان کے نام سے نقشۂ عالم میں ایک نئے ملک کا اضافہ ہوا۔

یہ ملک خالص نظریاتی بنیادوں پر قائم کیا گیا تھا اور اس کا مقصد وحید اسلامی نظام کا نفاذ تھا۔ قائدِ اعظم، پاکستان کو اسلامی فلاحی مملکت بنانے کے خواہاں تھے اور چاہتے تھے کہ یہاں مسلمان اسلامی تہذیب و ثقافت اور اسلامی رسوم و روایات کے مطابق زندگی بسر کریں، یہاں اسلامی اقدار کی حفاظت کی جائے اور قرآن و سنت کی روشنی میں مسلمان اپنے سفرِ حیات کی منزلیں طے کریں۔

اگست کا مہینہ ہر سال ہمارے دلوں کے دروازے پر دستک دیتا اور ماضی کے لمحات کو یاد رکھنے کی تاکید کرتا ہے۔ اس میں برصغیر کے مسلمانوں نے نئی کروٹ لی تھی اور نئے عزائم و مقاصد کا اظہار کیا تھا۔

الحمد للہ اب اس ملک کی فضا میں تیزی سے تغیر رونما ہو رہا ہے اور حکومتی اور عوامی سطح پر اس ملک کو کلیتہً اسلام کے حوالے کر دینے کی جد و جہد ہو رہی ہے، لتکون کلمۃ اللہ ھی العلیا۔

یہ ہماری تاریخ کا ایک نہایت خوش گوار موڑ ہے۔ جس نہج سے کام ہو رہا ہے اور جس رفتار سے نفاذِ اسلام کے لیے تگ و دو ہو رہی ہے، اس کے پیشِ نظر یقین سے کہا جا سکتا ہے کہ ان شاء اللہ یہاں اسلام کا بول بالا ہوگا۔ بدی کی طاقتیں ختم ہوں گی اور خیر و صلاح کے قافلے آگے بڑھیں گے۔

نفاذِ اسلام اس لیے بھی ضروری ہے کہ اس کا کوئی حکم عارضی نہیں۔ اوامر و نواہی کا پورا سلسلہ دائمی اور ابدی ہے اور مسلمان معاشرہ ہر دور میں نہایت آسانی سے اس کی روشنی میں اپنا سفرِ حیات جاری رکھ سکتا ہے۔

ڈاکٹر محمد سلیمان

تحریک ختم نبوت کے ابتدائی دو سال

(۱۸۹۱ء — ۱۸۹۲ء)

مرزا غلام احمد ۱۸۳۷ء میں قادیان میں پیدا ہوئے۔ ابتدا میں ان کے عقائد وہی تھے جیسے دیگر مسلمانوں کے۔ برصغیر ان کی کتاب "براہین احمدیہ" کے ذریعے ان سے متعارف ہوا جو ۱۸۸۰ء میں انھوں نے عیسائیت کے رد میں تصنیف کر کے شائع کی تھی۔ مولانا محمد حسین بٹالوی جماعت اہل حدیث کے ایک نامور عالم تھے اور سرسید احمد خاں کے رسالے تہذیب الاخلاق کی طرح کا ایک رسالہ شائع کرتے تھے جس کا نام "اشاعۃ السنہ" تھا۔ مولانا بٹالوی نے مرزا غلام احمد کی براہین احمدیہ پر اپنے رسالے میں تقریظ لکھ کر شائع کی تھی اور عیسائیت کے رد میں اسے ایک معرکۃ الآرا کتاب قرار دیا تھا۔ اس وقت تک مرزا صاحب کے عقائد عام مسلمانوں جیسے تھے۔ لیکن بعد میں انھوں نے کئی تبدیلیاں کھائیں جو مختصراً درج ذیل ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ مرزا غلام احمد کو ان کے رفیق خاص حکیم نور الدین نے (جو بعد میں مرزا صاحب کے جانشین بنے) مشورہ دیا تھا کہ اگر وہ مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ کریں تو قوم ان کا خیر مقدم کرے گی۔ جیسا کہ مرزا صاحب نے ۲۴ جنوری ۱۸۹۱ء کو حکیم صاحب کے نام اپنے خط میں تحریر کیا: "جو کچھ آں مخدوم نے تحریر فرمایا ہے کہ اگر دمشقی حدیث کے مصداق کو علیحدہ چھوڑ کر ایک مثیل مسیح کا دعویٰ کیا جائے تو اس میں کیا حرج ہے۔ دراصل اس عاجز کو مثیل مسیح بننے کی حاجت نہیں ہے"[1]

لیکن اس کے تھوڑا ہی عرصہ بعد مرزا صاحب نے مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ کر دیا جیسا کہ ان کے اشتہار مندرجہ تبلیغ رسالت مؤلفہ میر قاسم علی قادیانی جلد دوم سے ظاہر ہے۔ انھوں نے لکھا "مجھے مسیح ابن مریم ہونے کا

---

[1] مکتوبات احمدیہ۔ مکتوب محررہ ۲۴ جنوری ۱۸۹۱ء بحوالہ مہر منیر از فیض احمد فیض لاہور ۱۹۷۳ء، ص ۱۶۷

دعویٰ نہیں اور نہ میں تناسخ کا قائل ہوں۔ بلکہ مجھے تو فقط مثیل مسیح ہونے کا دعویٰ ہے۔[۳۵]

مرزا غلام احمد اپنے اس دعویٰ مثیل مسیح پر بھی زیادہ عرصہ قائم نہ رہے بلکہ اس سے ایک قدم آگے بڑھے اور اپنی تین تصنیفات فتح الاسلام، توضیح مرام اور ازالہ اوہام میں حیات مسیح کے عقیدے کو غلط بتا کر وفات مسیح کا اعلان کر دیا اور پھر اپنے مسیح موعود اور مہدی موعود ہونے کا اعلان کر دیا۔ یہ واقعہ ۱۸۹۱ء کا ہے۔ اس دعوے پر مرزا صاحب تقریباً دس سال قائم رہے۔ پھر ختم نبوت کے مسلمہ اسلامی نظریے کو غلط قرار دے کر نومبر ۱۹۰۱ء میں اپنی نبوت کا اعلان کر دیا۔[۳۶]

درج بالا صورت حال سے ظاہر ہوتا ہے کہ مرزا غلام احمد کو ۱۸۹۰ء کے آخر تک ظاہری لحاظ سے مسلمان سمجھا جاتا تھا۔ ۱۸۹۱ء کے آغاز میں انھوں نے دائرۂ مسیحیت میں قدم رکھ دیا تو صورت حال بدل گئی اور ان کے عقائد کا زیر بحث آنا لازمی ہو گیا۔ بحث و نظر کا یہی آغاز تحریک ختم نبوت کا نقطۂ آغاز ہے، جس کی تفصیلات (جو اب گم شدہ اوراق کی حیثیت رکھتی ہیں) اس مقالے میں نذر قارئین کرنا مقصود ہے۔

ہم اپنی گزارشات کا آغاز مرزا غلام احمد قادیانی کے خطوط کے مجموعے یعنی مکتوبات احمدیہ کی جلد چہارم اور مولانا محمد حسین بٹالوی کے ماہنامہ اشاعۃ السنہ کی بارھویں جلد کے بارھویں شمارے سے کرتے ہیں، جن میں مولانا بٹالوی اور مرزا غلام احمد کی خط و کتابت موجود ہے۔ سلسلہ خط و کتابت کا آغاز مولانا بٹالوی کے خط سے ہوتا ہے جو انھوں نے ۳۱ جنوری ۱۸۹۱ء کو لاہور سے رقم فرمایا تھا۔ یہ خط درج ذیل ہے۔

"لاہور۔ ۳۱ جنوری ۱۸۹۱ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مکرمی جناب مرزا غلام احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ وعافاہ

السلام علیکم۔ آپ کا رسالہ فتح المرام امرتسر میں چھپ رہا تھا کہ میں اتفاقاً امرتسر پہنچا۔ میں نے اس رسالہ کا پروف مطبع ریاض ہند سے منگوا کر دیکھا اور پڑھوا کر سنا۔ اس رسالہ کے دیکھنے اور سننے سے مجھے یہ سمجھ آیا کہ آپ نے اس میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ مسیح موعود جس کے قیامت سے پہلے آنے کا خدا تعالیٰ نے اپنی کلام

---

[۳۵] مہر منیر، ص ۱۶۷

[۳۶] ایضاً، ص ۱۷۱

میں اشارۃً اور رسول اللہ نے اپنی کلام مبارک میں صراحۃً وعدہ دیا ہے وہ آپ ہی ہیں جو مسیح ابن مریم کہلاتے ہیں...
اگر اس دعوی سے کچھ اور مراد ہے تو اس کی توضیح کریں۔

محمد حسین[۴]

مرزا غلام احمد نے اس کا جواب یوں لکھا۔

"مخدومی اخویم السلام علیکم

آپ کے استفسار کے جواب میں صرف ہاں کافی سمجھتا ہوں۔

والسلام خاکسار غلام احمد

۵ فروری ۱۸۹۱ء[۵]

مولانا بٹالوی نے جواباً تحریر فرمایا :

"مکرمی جناب مرزا صاحب السلام علیکم

آپ کا کارڈ میں نے وصول پایا۔ مجھے کمال افسوس ہے کہ مجھے آپ کے اس دعوے کا کہ میں مسیح موعود ہوں خلاف مشتہر کرنا پڑا۔ اس الہام کو آپ خدا تعالیٰ کی طرف سے سمجھتے ہیں تو خدا کی جناب میں دعا کریں کہ وہ مجھے اس خلاف سے روکے۔

آپ کا ناصح محمد حسین[۶]

مرزا غلام احمد نے اس کا جواب یوں دیا :

"اگرچہ آپ سے استعجال کی شکایت ہے مگر آپ کی نیت سے مجھے حسن ظن ہے اور آپ کو زمانہ حال کے علما اگر آپ ناراض نہ ہوں تو بعض للّہی جد و جہد کے کاموں کے لحاظ سے مولوی نذیر حسین[۷] سے بھی بڑھ کر سمجھتا

---

[۴] اشاعۃ السنہ، ج ۱۲ شمارہ ۱۲۔ ص ۵-۳۵۴

[۵] ایضاً، ص ۳۵۶ [۶] ایضاً

[۷] سید نذیر حسین محدث دہلوی (ف ۱۹۰۰ء) شاہ محمد اسحاق کے شاگرد اور شمالی ہند کے اکثر علمائے اہل حدیث کے استاد ہیں اور اسی وجہ سے آپ کو شیخ الکل بھی کہتے ہیں۔ (شیخ محمد اکرام ۔ موج کوثر، لاہور۔ ص ۶۸)

ہوں . . .

غلام احمد[۸]

مولانا بٹالوی نے جواباً لکھا کہ میں اس مدح سے سخت ناراض ہوں ۔ مولانا شیخ الکل کے معلومات سے میری معلومات کو وہ نسبت ہے جو بادشاہ سے ایک گداگر کو ۔ اس کے بعد لکھا " دہلی کے خط سے معلوم ہوا کہ مولانا سید نذیر حسین صاحب محدث کے پاس آپ کے رسائل نہیں پہنچے ، مناسب ہے کہ آپ ان کے پاس رسائل بھیج دیں ۔ حکیم صاحب کے سپرد یہ امر نہ کریں ، وہ ان لوگوں کے پاس رسائل نہ بھیجیں گے جن کو وہ اپنے مذاق کے موافق نہیں سمجھتے ۔ اس امر کی تصدیق چاہیں تو ان سے ان لوگوں کی فہرست طلب کریں جن کے نام انھوں نے رسائل روانہ کیے ہیں "[۹]

یہ خط لاہور سے ۱۴ فروری ۱۸۹۱ء کو لکھا گیا اور اس میں مرزا صاحب سے ان کے عقائد پر بحث اور گفتگو کی پیش کش بھی کی گئی تھی ، اس لیے اس کے جواب میں طویل سوچ بچار کے بعد مرزا غلام احمد نے ۸ مارچ ۱۸۹۱ء کو خط لکھا ۔

" مجمع بحث میں وہ الہامی گروہ بھی ضرور شامل ہونا چاہیے جنھوں نے اپنے الہامات کے ذریعے اس عاجز کو جہنمی ٹھہرایا ہے اور ایسا کافر جو ہدایت پذیر نہیں ہو سکتا اور مباہلہ کی درخواست کی ہے ۔ الہام کی رو سے کافر و ملحد ٹھہرانے والے تو مولوی عبدالرحمن لکھوی ہیں اور جہنمی ٹھہرانے والے میاں عبدالحق غزنوی ہیں جن کے الہامات کے مصدق و پیرو عبدالجبار ہیں ۔ سو ان تینوں کا جلسۂ بحث میں آنا ضروری ہے "[۱۰]

مرزا غلام احمد کے اس خط کا جواب مولانا بٹالوی نے لاہور سے ۹ مارچ ۱۸۹۱ کو لکھا یعنی مرزا غلام احمد کا خط ملتے ہی اسی وقت لکھ دیا ، معلوم ہوتا ہے کہ مولانا عبدالجبار غزنوی اس وقت لاہور میں تھے ، جیسا کہ مرزا غلام احمد کے اگلے خط سے ظاہر ہوگا ۔ مولانا عبدالحق غزنوی اور مولانا عبدالرحمن لکھوی سے جو لاہور سے باہر مختلف مقامات پر رہتے تھے ، رابطہ پیدا کرنے میں دیر ہو جانے کے اندیشے سے مولانا بٹالوی نے لکھا کہ :

---

۸ اشاعۃ السنہ ، ج ۱۲ ، شمارہ ۱۲ ، ص ۳۵۶

۹ ایضاً ، ص ۳۶۷ ۱۰ ایضاً ، ص ۳۷۰ .

" یا تو آپ میرے پاس چلے آئیں یا پھر مجھے لکھیے، میں آپ کے پاس آجاتا ہوں اور بحث کے لیے اکیلا ہی تیار رہوں -"

اس کے جواب میں مرزا غلام احمد نے جو خط لکھا وہ اس سلسلے کا آخری خط ہے۔ ملاحظہ فرمایے :

عنایت نامہ پہنچا- اس عاجز کے لیے بڑی مشکل کی بات یہ ہے کہ طبیعت اکثر دفعہ ناگہانی طور پر ایسی علیل ہو جاتی ہے کہ موت سامنے نظر آتی ہے اور کچھ کچھ علامت تو دن رات شامل حال ہے اگر زیادہ گفتگو کروں تو وہی دورہ شروع ہو جاتا ہے، اگر زیادہ فکر کروں تو وہی دورہ شامل حال ہے- چونکہ آپ کا آخری خط آیا، معلوم ہوتا تھا کہ گویا مولوی عبدالجبار صاحب کی شمولیت سے لکھا گیا ہے، اس لیے جواب اس طرز سے لکھا گیا تھا- یہ عاجز غلبۂ مرض سے بالکل نکما ہو رہا ہے اور طاقت کہاں ہے کہ مباحث تقریری یا تحریری شروع کروں، محض خدا تعالیٰ کے فضل سے یہ تینوں رسائل لکھے گئے[11] اور وہ بھی اس طرح کہ دوسرا شخص اس عاجز کی تقریر سن کر لکھتا گیا اور نہایت کم اتفاق ہوا کہ اپنے ہاتھ سے کچھ لکھا ہو- اتنی فرصت نہیں ہوتی جو عبارت کو عمدگی سے درست کیا جاوے- آپ کی معلومات حدیث میں بہت وسیع ہیں- یہ عاجز ایک امی اور جاہل ہے- نہ عبادت ہے نہ ریاضت، نہ علم نہ لیاقت، غرض کچھ بھی چیز نہیں- خدا کی طرف سے ایک امر تھا اور قطعی اور یقینی تھا، اس عاجز نے پہنچا دیا- ماننا نہ ماننا اپنی رائے اور سمجھ پر موقوف ہے ..... غلام احمد[12]

مرزا غلام احمد کا یہ خط مکتوباتِ احمدیہ میں بھی موجود ہے- ملاحظہ فرمایے : " چونکہ آپ کا آخری خط آیا، معلوم ہوتا تھا کہ گویا بشمولیت مولوی عبدالجبار لکھا گیا ہے اس لیے جواب اس طرح سے لکھا گیا تھا۔ یہ عاجز غلبۂ مرض سے بالکل نکما ہو رہا ہے- یہ طاقت کہاں کہ مباحث تقریری یا تحریری شروع کروں... اور آپ کے معلومات حدیث میں بہت وسیع ہیں- یہ عاجز ایک اُمّی اور جاہل آدمی ہے- نہ عبادت نہ ریاضت، نہ علم نہ لیاقت "[13]

[11] شاید ان سے مراد فتح الاسلام، توضیح مرام اور ازالہ اوہام نامی کتابیں مراد ہیں۔

[12] اشاعۃ السنہ ج ۱۲، شمارہ ۱۲ - ص ۵ - ۳۷۳

[13] مکتوباتِ احمدیہ، ج ۴، ص ۹

اس خط کا جواب مولانا بٹالوی نے ۱۳ مارچ ۱۸۹۱ء کو لاہور سے دیا۔ لیکن اب مرزا غلام احمد دامن چھڑا چکے تھے۔ خود مکتوباتِ احمدیہ کا مرتب لکھتا ہے "اس کارڈ کے بعد حضرت مسیح موعود نے اس سلسلہ میں خط و کتابت کو بند کر دیا تھا، اس لیے کہ مولوی محمد حسین صاحب اصل مطلب کی طرف نہ آتے تھے۔ آپ نے اتمام حجت کے لیے ۲۳ مئی ۱۸۹۱ء کو علمائے لدھیانہ[۱۴] کو مخاطب کیا اور اس میں مولوی محمد حسین صاحب کو مخاطب فرمایا۔ مولوی محمد حسین صاحب نے مولوی محمد حسن کو آڑ بنا کر پھر خط و کتابت کا سلسلہ شروع کیا۔ ہر چند وہ خطوط مولوی محمد حسن صاحب کے ہاتھ کے تھے لیکن دراصل ان کی تہ میں مولوی محمد حسین کا ہاتھ اور قلم تھا۔"[۱۵]

درج بالا خطوط کو غور سے پڑھنے والا بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ اگر اصل مطلب سے مراد یہ ہے کہ گفتگو مابین فریقین ہو، مجلس منعقد ہو، کوئی خاص موضوع ہو، تو مولانا بٹالوی نے یہی فرمایا ہے، جب کہ مرزا صاحب اپنی امراض اور جہالت کا واسطہ دے کر ان سے ہٹ گئے ہیں اور یہ تک نہیں لکھ کہ صحت مند ہونے کے بعد دیکھا جائے گا، حالانکہ انہی دنوں تین کتابوں کی تصنیف کا ذکر کر دیا ہے۔

علمائے لدھیانہ سے ہونے والی اس خط و کتابت کے بعد مرزا غلام احمد نے ایک اور محاذ منتخب کیا اور دہلی میں جا پہنچے ۔ ۲ اکتوبر ۱۸۹۱ء کو انھوں نے وہاں سے ایک اشتہار شائع کیا جس کے مخاطب سید نذیر حسین دہلوی اور ان کے ایک شاگرد مولانا عبدالحق صاحب تفسیر حقانی تھے۔ اس اشتہار میں مناظرے کا چیلنج دیا تھا، جب اس چیلنج کو مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر کئی علما نے بھی قبول فرما لیا تو مرزا غلام احمد نے سوچا کہ وہ تو دہلی میں اس طرح کی اشتہار بازی کر کے بھڑوں کے چھتے کو چھیڑ بیٹھے ہیں۔ اس پر انھوں نے جوابی چیلنج کرنے والوں کے گھروں پر جا کر انھیں میدان سے ہٹ جانے کی ترغیب دینا شروع کی۔ مثلاً آپ

---

[۱۴] علمائے لدھیانہ سے مولانا محمد حسن رئیس لدھیانہ، مولانا محمد لدھیانوی اور مولانا عبدالعزیز لدھیانوی مراد ہیں۔

[۱۵] مکتوباتِ احمدیہ، ج ۴، برحاشیہ ص ۹ - یہ خطوط بھی مکتوبات احمدیہ کی چوتھی جلد میں موجود نہیں جو صرف مولانا محمد بٹالوی کی جانب لکھے جانے والے خطوط پر مشتمل ہے۔ ایسے ہی خط میں جو ۲۲ صفحات میں ہے مرزا صاحب لکھتے ہیں۔ "۔۔۔ فتنۂ مخالفت ہر جگہ بڑھتا جاتا ہے اور مولوی محمد حسین صاحب جس جگہ پہنچتے ہیں یہی وعظ شروع کی ہے کہ یہ شخص ملحد دین سے فارغ اور کذاب اور دجال ہے۔"

مولانا عبدالحق مؤلف تفسیر حقانی کے گھر گئے اور کہا کہ آپ کا نام تو غلطی سے اشتہار میں آگیا ہے، میں آپ مقابلہ نہیں کرنا چاہتا، بلکہ میرا مقابلہ تو سید نذیر حسین سے ہے۔ مولانا حقانی نے فرمایا کہ اگر آپ بذریعہ اشتہار مجھ سے مباحثہ سے دست بردار ہو جائیں تو میں بھی ایسا ہی کر دوں گا۔ اس پر مرزا غلام احمد نے ۶ اکتوبر ۱۸۹۱ء کو یہ اشتہار شائع کیا۔

"اشتہار بمقابلہ مولوی نذیر حسین صاحب سرگروہ اہل حدیث

چونکہ مولوی سید نذیر حسین صاحب نے جو کہ موحدین کے سرگروہ ہیں، اس عاجز کو بوجہ اعتقاد وفات مسیح ابن مریم ملحد قرار دیا ہے اور عوام کو شک و شبہات میں ڈالنا چاہا ہے اور حق یہ ہے کہ وہ آپ ہی اعتقاد حیات مسیح میں قرآن کریم اور احادیث نبویہ کو چھوڑ بیٹھے ہیں۔ اول اہل حدیث کا دعویٰ کر کے اپنے بھائیوں حنفیوں کو بدعتی قرار دیا اور امام بزرگ حضرت ابوحنیفہ پر یہ الزام لگایا کہ ان کو حدیثیں نہیں ملی تھیں اور وہ اکثر احادیث نبویہ سے بے خبر ہی رہے تھے اور اب باوجود دعویٰ اتباع قرآن و حدیث کے حضرت مسیح ابن مریم کی حیات کے قائل ہیں، وھذا اعجب العجائب۔ اگر عوام میں کوئی ایسا کہتا اور خلاف قال اللہ و قال الرسول دعویٰ کرتا تو کچھ افسوس کی جگہ نہ تھی، لیکن یہی لوگ جو دن رات درس قرآن و حدیث جاری رکھتے ہیں، اگر ایسا بے اصل دعویٰ کریں تو ان کی علمیت اور قرآن دانی اور حدیث دانی پر سخت افسوس آتا ہے۔ یہ بات کسی متنفس پر پوشیدہ نہیں رہ سکتی کہ قرآن کریم اور احادیث نبویہ باآواز بلند پکار پکار کر کہہ رہی ہیں کہ فی الواقع حضرت مسیح وفات پا چکے ہیں۔ مگر جن لوگوں کو عاقبت کا اندیشہ نہیں، خدا تعالیٰ کا کچھ خوف نہیں، وہ تعصب کو مضبوط پکڑ کر قرآن اور حدیث کو پس پشت ڈالتے ہیں۔ خدا تعالیٰ اس امت پر رحم فرمائے۔ لوگوں نے کیسے قرآن اور حدیث کو چھوڑ دیا ہے اور اس عاجز نے اشتہار ۲ اکتوبر ۱۸۹۱ء میں حضرت مولوی ابو محمد عبدالحق صاحب کا نام درج کیا تھا، مگر عندالملاقات اور باہم گفتگو کرنے سے معلوم ہوا کہ مولوی صاحب موصوف ایک گوشہ گزین آدمی ہیں اور ایسے جلسوں سے جن میں عوام کے نفاق و شقاق کا اندیشہ ہے طبعاً کارہ ہیں۔ اور اپنے کام تفسیر قرآن میں مشغول اور شرائط اشتہار کے پورے کرنے میں مجبور ہیں کیونکہ گوشہ نشین ہیں۔ حکام سے میل ملاقات نہیں رکھتے اور بباعث درویشانہ صفت کے ایسی ملاقاتوں سے کراہیت بھی رکھتے ہیں۔ لیکن مولوی نذیر حسین اور ان کے شاگرد بٹالوی صاحب جو اب دہلی میں موجود ہیں، ان کاموں میں اوّل درجہ کا جوش رکھتے ہیں...

لہٰذا اشتہار دیا جاتا ہے کہ اگر ہر دو مولوی صاحب موصوف حضرت مسیح ابن مریم کو زندہ سمجھنے میں حق بجانب ہیں اور قرآن کریم و احادیث صحیحہ سے اس کی زندگی ثابت کر سکتے ہیں تو میرے ساتھ بپابندی شرائط مندرجہ اشتہار ۲ اکتوبر ۱۸۹۱ء بالاتفاق بحث کریں اور اگر انھوں نے بقبول اشتہار ۲ اکتوبر ۱۸۹۱ء بحث کے لیے مستعدی ظاہر نہ کی اور پوچ اور بے اصل بہانوں سے ٹال دیا تو سمجھا جائے گا کہ انھوں نے مسیح ابن مریم کی وفات کو قبول کر لیا ہے"... الی آخرہ

المشتہر

مرزا غلام احمد از دہلی بلی ماراں کوٹھی نواب لوہارو

۶ اکتوبر ۱۸۹۱ء [۱۶]

اس اشتہار میں مرزا غلام احمد نے خاص انداز سے احناف اور اہل حدیث علما کو باہم لڑانے کی کوشش کی ہے تاکہ وہ مشترکہ حریف کو فراموش کر دیں۔ پھر بحث کا موضوع حیات و وفاتِ مسیح رکھا ہے۔ اس موضوع کا مرزا غلام احمد کی مسیحیت سے کیا تعلق ہے۔ اگر مسیح ابن مریم فوت ہو چکے ہیں تو اس سے کہاں ثابت ہوتا ہے کہ مرزا صاحب ہی مسیح موعود ہیں، کیونکہ یہ ایک الگ موضوع ہے اور مناظرہ ہونا بھی اسی موضوع پر چاہیے تھا۔ لیکن مرزا غلام احمد نے خود ہی مناظرے کا عنوان طے کیا اور خود ہی اپنے سابقہ اشتہار ۲ اکتوبر میں شرائط بھی طے فرما دیں اور پھر چیلنج کیا کہ آؤ میرے منتخب کردہ موضوع پر میری شرائط کے مطابق مناظرہ کرو۔ کیا مناظرے کے یہی قواعد ہوتے ہیں۔ اگر مرزا صاحب مناظرہ کرنے میں سنجیدہ تھے تو موضوع اور شرائط کا انتخاب فریقین کے مشورے سے ہونا چاہیے تھا۔ تاہم ۷ اکتوبر ۱۸۹۱ء کو مولانا محمد حسین بٹالوی نے جوابی اشتہار شائع کیا جو یوں ہے:

"ہمیں آپ کی تمام شرائط منظور ہیں۔ چونکہ آپ نے مجھے اور میاں صاحب (نذیر حسین) کو مقابل ٹھہرایا ہے اور ظاہر ہے کہ مباحثہ کے دوران ایک وقت میں ایک ہی آدمی بول سکتا ہے، اگر آپ خاکسار کو خاموش کر دیں تو میاں صاحب بھی میدان میں آجائیں گے۔ ورنہ انھیں کیا ضرورت ہے میدان میں آنے کی۔ کیونکہ شاگردوں کے ہوتے ہوئے ایک شیخ الکل اور امام وقت کو یہ زیبا نہیں کہ آپ جیسوں کو اپنا مخاطب بنائے،

---

[۱۶] منقول از تبلیغ رسالت۔ مجموعہ اشتہارات۔ جلد ۲

آپ ۱۱ اکتوبر ۹ بجے دن چاندنی محل میں تشریف لے آئیں۔"

دوسری طرف مولانا عبدالحق نے بھی مرزا صاحب کی کذب بیانی کا پردہ چاک کیا کیونکہ ان کے پاس جاکر مرزا صاحب نے کہا تھا کہ میں صرف غیر مقلدین سے مقابلہ کرنا چاہتا ہوں۔ اس لیے آپ میدان سے ہٹ جائیں بلکہ اشتہار میں مولانا عبدالحق کے میدان میں ہٹنے کی وجہ یہ بیان کی کہ وہ گوشہ نشین آدمی ہیں وغیرہ۔ مولانا عبدالحق نے جو اگرچہ مقلد تھے لیکن سید نذیر حسین کے شاگرد تھے، مرزا غلام احمد کو لکھ دیا کہ میں بھی چاندنی محل ہی میں مولانا بٹالوی والے وقت آجاؤں گا اور وہاں اکٹھے گفتگو ہوگی۔

۱۱ اکتوبر ۹ بجے دن چاندنی محل میں مناظرے کے انتظامات کر دیے گئے۔ مولانا محمد حسین بٹالوی اور مولانا عبدالحق بے شمار دیگر علماء و فضلا کی معیت میں وہاں پہنچے، لیکن مرزا غلام احمد نہ آئے۔ بعد میں کہا کہ میں تو صرف سید نذیر حسین سے بات کروں گا۔ اس پر اسی روز میاں صاحب نے فرمایا کہ چلو میں خود ہی آجاتا ہوں۔ پھر اسی روز چاندنی محل میں دوسرے جلسے کا انتظام ہوا۔ میاں صاحب تشریف لے آئے لیکن مرزا غلام احمد پھر بھی نہیں آئے۔

مناظرے میں آنے کی بجائے انھوں نے ۱۷ اکتوبر ۱۸۹۱ء کو ایک نیا اشتہار جاری کر دیا جس کی عبارت یوں ہے:

"میاں صاحب درس قرآن و حدیث میں ریش و بروت سیاہ کر بیٹھے ہیں مگر آپ کو کسی استاد نے حقیقت تک نہیں پہنچایا۔ آپ کو شرم ہونی چاہیے کہ شیخ الکل کا دعویٰ اور مسیح کو قرآن و حدیث کی رو سے زندہ سمجھتے ہیں۔ میں حیران ہوں کہ آپ کس بات کے شیخ الکل ہیں۔ اگر بحث نہیں چاہیے تو ایک مجلس میں میرے دلائل وفات مسیح سن کر تین مرتبہ قسم اٹھائیں کہ یہ درست نہیں۔"[۱۲]

مرزا غلام احمد عجیب مزاج کے انسان تھے۔ میدان مناظرہ میں آتے بھی نہیں تھے اور ساتھ ساتھ کہتے بھی رہتے تھے کہ فریق مخالف میدان کا رخ نہیں کر رہا۔ حالانکہ مسلمانوں کی طرف سے مولوی محمد حسین بٹالوی آئے، مولانا عبدالحق آئے، میاں نذیر حسین آئے۔ نہیں آئے تو مرزا صاحب خود نہیں آئے لیکن الزام پھر بھی دوسروں

---

[۱۲] تبلیغ رسالت۔ مجموعہ اشتہارات، ج ۲، ص ۸۔ ۳۷

کو دیا جا رہا ہے۔

مرزا غلام احمد کے اس تازہ اشتہار کے بعد باہمی فیصلہ ہوا کہ ۲۰ اکتوبر ۱۸۹۱ء بعد از نماز عصر جامع مسجد دہلی میں مجلس منعقد ہوگی جس میں مرزا غلام احمد وفات مسیح پر اپنے دلائل دیں گے اور میاں صاحب انہیں سن کر حلفاً ان کی تردید کریں گے۔

۲۰ اکتوبر کو میاں صاحب جامع مسجد پہنچے۔ مرزا غلام احمد بھی اپنے بارہ حواریوں کے ساتھ آئے، دونوں فریق مسجد کے ایک ایک کونے میں بیٹھ گئے۔ انگریز پولیس افسر بھی وہاں موجود تھا۔ میاں صاحب کے کہنے پر نواب سعید الدین، مولوی عبدالمجید اور سید بشیر حسین انسپکٹر پولیس مرزا غلام احمد کے پاس گئے اور پوچھا کہ اگر آپ کے دلائل سن کر میاں صاحب نے ان کے غلط ہونے کا حلف اٹھالیا تو آپ اپنے عقائد سے کب توبہ کریں گے؟ مرزا غلام احمد خاموش رہے۔ تاہم ان کے ایک حواری نے ان کی طرف سے جواب دیا کہ ایک سال بعد تائب ہو جائیں گے۔ انگریز پولیس افسر ہنس کر کہنے لگا کہ یہ کیا بات ہوئی جو کچھ ہوا ابھی ہو ورنہ اس مجلس کے انعقاد کی کیا ضرورت ہے۔ لیکن مرزا غلام احمد نہ مانے اور کہا کہ ہم حیات و وفات مسیح پر بحث کرنا چاہتے ہیں، گویا جس کام کے لیے میاں صاحب کو بلایا گیا تھا وہ باقی نہ رہا تو بحث کے لیے نواب سید سلطان مرزا نے مولانا محمد حسین بٹالوی کو پیش کر دیا۔ مرزا غلام احمد نے مولانا بٹالوی کو دیکھ کر بحث سے بھی انکار کر دیا، اس پر انگریز پولیس افسر نے جلسہ برخواست ہونے کا اعلان کر دیا۔

یہ روئیداد مرزا محمود (جو احمدیوں کے خلیفہ دوم ہیں) کی زبانی سنیے، فرماتے ہیں: "سب سے پہلے آپ لدھیانہ گئے اور یہاں ارد گرد سے علما نے اکٹھے ہو کر لوگوں کو خوب اکسایا، مگر ڈپٹی کمشنر نے ان کے سردار (مولانا بٹالوی) کو وہاں سے نکل جانے کا حکم دیا . . . پھر آپ دہلی گئے جو اس وقت دارالخلافہ ہے اور وہاں ہندوستان کے مولویوں کا جو سردار تھا اسے آپ نے بالمقابل ٹھہرایا کہ وہ قسم کھا کر یہ اعلان کر دے کہ کیا فی الواقع حضرت عیسی اب تک زندہ موجود ہیں اور اس کے لیے جامع مسجد دہلی مقرر کی گئی۔ وقت مقررہ پر ہزارہا لوگ آگئے اور بہت سے اپنی جھولیوں میں پتھر لائے اور بعض سونٹے لائے اور بعض چھریاں اپنے ہاتھ میں لائے، اور لوگوں نے شور مچایا کہ مسیحیت کا مدعی زندہ نہ جائے، اور اتفاق یہ ہوا کہ اس وقت مسیح کی طرح آپ کے ساتھ بھی صرف بارہ مرید تھے، مگر ان لوگوں نے قابل رشک نمونہ دکھایا اور ہر شخص یہ خواہش کرتا تھا کہ

کاش آج ہم خدا اور رسول کی راہ میں مارے جائیں، اور جب لوگوں نے بجائے مولوی کو قسم کھانے پر مجبور کرنے کے بلوہ کرکے آپ کو قتل کرنا چاہا تو ان بارہ مریدوں نے آپ کے گرد حلقہ بنالیا اور وہ خدا کے شیر دل سپاہی ان لوگوں سے جن کی تعداد دس ہزار سے بھی زیادہ تھی خائف نہ ہوئے اور نہ ان کے ہتھیاروں سے ڈرے۔ مگر سپرنٹنڈنٹ پولیس ایک سو سپاہیوں کے ساتھ وہاں پہنچ گیا تھا۔ اس نے لوگوں میں سے راستہ بنایا اور سپاہیوں کے حلقہ میں آپ کو باہر نکال لایا اور نہایت مشکل سے آپ کو گاڑی پر بٹھا کر گھر پہنچایا۔[۸۱۸]

مرزا صاحب گھر تو پہنچ گئے لیکن چونکہ ابھی دہلی میں ہی تھے اور دیگر علما بھی وہاں موجود تھے اس لیے معاملہ ختم نہ ہوا۔ چیلنج بازی ہوتی رہی، جس کے نتیجے میں مرزا غلام احمد نے واضح طور پر کہہ دیا کہ میں مولوی محمد حسین بٹالوی سے مناظرہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوں۔ اس لیے اہلِ دہلی نے سید نذیر حسین کے ایک اور شاگرد مولانا محمد بشیر سہسوانی کو بھوپال سے بلا بھیجا، وہ فوراً چلے آئے اور مرزا غلام احمد سے انہی کی شرائط پر تحریری مناظرے کا آغاز کر دیا۔ ابھی بحث کسی نتیجے پر نہیں پہنچی تھی، تاہم یہ محسوس کرکے کہ مولانا محمد بشیر کا پلہ بھاری ہوتا جا رہا ہے مرزا غلام احمد اپنے خسر کی بیماری کا بہانہ کرکے قادیان واپس چلے آئے اور پھر عمر بھر دہلی نہ جا سکے۔

اوپر جو کچھ بیان ہوا ہے یہ تحریک ختم نبوت کے ضمن میں ۱۸۹۱ء کے دوران ہونے والے واقعات ہیں۔ اب ہم ۱۸۹۲ء میں داخل ہوتے ہیں۔

فتویٰ تکفیر

تحریک ختم نبوت میں ۱۸۹۲ء کا سال اس لیے بھی سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے کہ اس سال کے دوران میں دوسری سرگرمیوں کے علاوہ دنیائے اسلام میں پہلی مرتبہ مرزا غلام احمد کے عقائد و نظریات کا پوری دقتِ نظر اور احتیاط سے جائزہ لے کر ان پر کفر کا فتویٰ لگایا گیا۔ یہ فتویٰ تکفیر مولانا محمد حسین بٹالوی کے ایک سوال کے جواب میں میاں نذیر حسین دہلوی نے دیا تھا اور ہند کے بے شمار علما نے تائیدی دستخط ثبت فرمائے تھے۔ یہ فتویٰ ۱۸۹۲ء کے آخر میں جاری ہو چکا تھا جیسا کہ مرزا غلام احمد کے ۳۱ دسمبر ۱۸۹۲ء کے ایک خط بنام مولانا محمد حسین بٹالوی سے بھی ظاہر ہوتا ہے جو درج ذیل ہے۔

---

۸۱۸ مرزا بشیر الدین محمود، تحفہ شاہزادہ ویلز۔ ص ۴۴

"میں افسوس سے کہتا ہوں کہ میں آپ کے فتوی تکفیر کی وجہ سے جس کا یقینی نتیجہ احد الفریقین کا کافر ہونا ہے اس خط میں سلام مسنون سے ابتدا نہیں کر سکا۔" ان الفاظ کے بعد مرزا صاحب کا قلم بے قابو ہو گیا اور لکھا "اے شیخ نامہ سیاہ اس دروغ بے فروغ کے جواب میں کیا لکھوں اور کیا کہوں۔ خدا تعالیٰ تجھ کو آپ ہی جواب دیوے کہ اب تو حد سے زیادہ بڑھ گیا ہے۔"[۱۹]

میاں نذیر حسین دہلوی کا یہ فتویٰ مولانا محمد حسین نے اپنے رسالہ اشاعۃ السنہ[۲۰] میں شائع کیا جو تقریباً دو صد صفحات پر محیط ہے۔ (اس طرح کا ایک مختصر فتویٰ میاں صاحب کے فتاویٰ نذیریہ[۲۱] میں بھی موجود ہے)۔ اس فتوے نے تمام علمائے ہند کے قلوب و اذہان میں مسئلے کی حیثیت و اہمیت واضح کر دی تھی۔

خود مرزا غلام احمد کو بھی اس بات کا اقرار ہے کہ فتویٰ تکفیر نذیر حسین دہلوی نے دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: "فتویٰ جو ہماری (مرزا غلام احمد) تکفیر میں رسالہ اشاعۃ السنۃ نمبر ۵ جلد ۱۳ میں شائع ہوا، اس کے راقم اور استفتا کے مجیب یہی شیخ الکل (نذیر حسین) ہیں۔"[۲۲]

ایک اور جگہ لکھا ہے: "مولوی محمد حسین نے یہ فتویٰ تکفیر لکھا اور میاں نذیر حسین دہلوی سے کہا کہ سب سے پہلے اس پر مہر لگا دے اور میرے (غلام احمد) کفر کی نسبت فتویٰ دے دے، اور تمام مسلمانوں میں میرا کافر ہونا شائع کر دے۔ سو اس فتویٰ اور میاں صاحب مذکور کی مہر سے بارہ برس پہلے یہ کتاب (براہین احمدیہ) تمام پنجاب اور ہند میں شائع ہو چکی تھی اور مولوی محمد حسین جو بارہ برس بعد اول المکفرین بنے، بانی تکفیر کے وہی تھے اور اس آگ کو اپنی شہرت کی وجہ سے تمام ملک میں سلگانے والے میاں نذیر حسین دہلوی تھے۔"[۲۳]

۱۹ء مکتوبات احمدیہ۔ ج ۴، ص ۴۰

۲۰ء نمبر ۵، ج ۱۳، ۱۸۹۳ء

۲۱ء فتاویٰ نذیریہ، لاہور، ۱۹۷۱ء، ج ۱، ص ۸۔۷

۲۲ء مرزا غلام احمد۔ کتاب البریہ مصنفہ ۱۸۹۸ء، ص ۱۱۸

۲۳ء مرزا غلام احمد۔ تحفہ گولڑیہ۔ مطبوعہ ضیاء الاسلام پریس قادیان ۱۹۱۴ء، ص ۱۲۱

اسی طرح مرزا غلام احمد نے نزول المسیح میں اپنا ایک الہام درج کیا ہے جو ۲-۱۸۸۰ء میں ہوا تھا۔ ملاحظہ فرمایئے: "اور یاد کر وہ زمانہ جبکہ ایک شخص تجھ سے مکر کرے گا کہ جو تیسری تکفیر کا بانی ہوگا اور اقرار کے بعد منکر ہو جائے گا۔ یعنی محمد حسین بٹالوی اور وہ اپنے رفیق کو کہے گا یعنی مولوی نذیر حسین دہلوی کو کہ اے ہامان میرے لیے آگ بھڑکا یعنی کافر بنانے کے لیے فتویٰ دے۔"[۲۴]

یہ الہام اس وقت کا ہے جب مرزا غلام احمد اپنے دعاوی کا آغاز کر رہے تھے اور ان کے بقول انہیں اسی وقت معلوم ہو گیا تھا کہ ان کے خلاف پہلا تیر کس جانب سے آئے گا۔

سید نذیر حسین کے اس فتوے سے نہ صرف علمائے اسلام نے استفادہ کیا بلکہ دیگر مذاہب کے اہل علم نے بھی مرزا غلام احمد کے ساتھ بحث و مناظرہ میں اس سے مدد لی ہے جیسا کہ مرزا غلام احمد کی درج ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے۔

"بعض دوست اندیشہ نہ کریں کہ ممکن ہے شیخ محمد حسین بٹالوی جو عوام میں موحدی کر کے مشہور ہے، اس وقت بھی ہمارے رسالے کے شائع ہونے پر بالمقابل عربی رسالہ بنانے میں عیسائیوں کی ایسی ہی مدد کرے گا جیسا کہ اس نے جون ۱۸۸۳ء میں ہمارے مباحثہ کے وقت پوشیدہ طور پر ان کی مدد کی تھی اور اپنے اشاعۃ السنہ کا فتویٰ بھیج دیا تھا۔"[۲۵]

اور پھر اس فتوے کا نام لے کر کس طرح انگریز حکومت کو مسلمان علما کے خلاف ابھارا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"اور جو فتویٰ تکفیر نذیر حسین دہلوی کی طرف سے اس عاجز کی نسبت شائع ہوا ہے اور جو اشتہار تکفیر اس فتوے پر زور دینے کے لیے اس عبدالعزیز مولوی (لدھیانوی) اور اس کے بھائیوں کی طرف سے نکلا ہے ان کاغذات کو اگر کبھی گورنمنٹ غور سے دیکھے تو ثابت ہوگا کہ یہ سب لوگ درحقیقت ایک ہی ہیں۔ ایک خونی مہدی اور خونی مسیح کے دن رات منتظر ہیں۔ سول ملٹری گزٹ کی کس قدر سادہ لوحی ہے کہ جو شخص ایسے خیالات کو مٹانا چاہتا ہے اور صلح کاری کی بنیاد ڈالنے والا ہے اس کو مفسد قرار دیتا ہے اور مفسدوں کے

۲۴۔ مرزا غلام احمد، نزول المسیح۔ مطبوعہ ۱۹۰۹ء، ص ۱۵۲

۲۵۔ مجموعہ اشتہارات مسیح موعود، ج ۔، ص ۷، ماخوذ از اشتہار بمقابلہ پادری عمادالدین شائع شدہ ۱۸۹۴ء

خیالات سے بے خبر ہے[26]

ان حوالہ جات سے ہمارا مقصود یہ ظاہر کرنا ہے کہ مرزا غلام احمد کے خلاف پہلا نبوی تکفیر جو ۱۸۹۲ء میں جاری ہوا وہ سید نذیر حسین دہلوی نے دیا تھا اور باقی علمائے ہند نے اس معاملے میں ان کا اتباع کیا تھا اور اپنے تائیدی دستخط فرمائے تھے۔ حوالہ جات کے اس سلسلے کی آخری کڑی کے طور پر ہم مرزا غلام احمد کی ایک اور عبارت نقل کیے دیتے ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے:

چونکہ علمائے پنجاب اور ہندوستان کی طرف سے فتنۂ تکفیر و تکذیب حد سے زیادہ گزر گیا ہے اور یہ فقط علما بلکہ فقرا اور سجادہ نشین بھی اس عاجز کے کافر اور کاذب ٹھہرانے میں مولویوں کی ہاں میں ہاں ملا رہے ہیں" ایسا ہی ان لوگوں کے اغوا سے ہزارہا ایسے لوگ پائے جاتے ہیں کہ وہ ہمیں نصاریٰ اور ہنود سے بھی اکفر سمجھتے ہیں۔ اگرچہ اس تمام تکفیر کا بوجھ نذیر حسین دہلوی کی گردن پر ہے مگر تاہم دوسرے مولویوں کا یہ گناہ ہے کہ انھوں نے اس نازک امر تکفیر میں اپنی عقل اور اپنی تفتیش سے کام نہیں لیا بلکہ نذیر حسین کے دجالانہ فتویٰ کو دیکھ کر جو محمد حسین بٹالوی نے طیار کیا تھا بغیر تحقیق و تنقیح کے ایمان لے آئے ہیں۔ ہم کئی مرتبہ لکھ چکے ہیں کہ اس نالائق نذیر حسین اور اس کے ناسعادت مند شاگرد محمد حسین کا یہ سراسر افترا ہے کہ ہماری طرف یہ بات منسوب کرتے ہیں کہ گویا ہمیں معجزاتِ انبیا سے انکار ہے یا ہم خود دعویٰ نبوت کرتے ہیں۔"[27]

بہرحال مرزا صاحب کا دعویٰ مسیحیت ۱۸۹۱ء میں منظر عام پر آیا تھا، جن لوگوں نے اس دعوے کے فوراً بعد مرزا صاحب کا تعاقب شروع کر کے ہر موقعے پر عوام الناس اور علمائے اسلام کو اس فتنے سے باخبر کیا، وہ درحقیقت تحریک ختم نبوت کے بانی ہیں اور یہ اعزاز مولانا محمد حسین بٹالوی اور ان کے استاذ گرامی سید نذیر حسین محدث دہلوی کو مشترکہ طور پر حاصل ہوا ہے۔

---

[26] مجموعہ اشتہارات مسیح موعود۔ ج ۲، ص ۱۲۸ ماخوذ از اشتہار۔ ستمبر ۱۸۹۴ء

[27] مرزا غلام احمد۔ انجام آتھم۔ مطبوعہ ۱۸۹۷ء، ص ۴۵ ماخوذ از اشتہار شائع کردہ ۱۸۹۷ء (اغلباً)

پروفیسر ڈاکٹر علمی ضیالکن
ترجمہ :۔ ڈاکٹر محمد ریاض

یورپ کی نشأۃِ ثانیہ میں مُسلم فکر کا حصہ

(اصل انگریزی مضمون استنبول یونیورسٹی کے شعبہ ادبیات کے مجلّے ، مجموعہ شرقیات کے شمارہ ۴۰ سال ۱۹۶۱ء میں صفحہ ۱ تا ۱۲ چھپا ہے)۔

ساتویں سے دسویں صدی عیسوی تک اسلامی فکر و فلسفہ نے ترقی کے مراحل طے کر لیے تھے اور بعد کی تین صدیوں میں قابلِ قدر تصانیف منصۂ شہود پر آئیں۔ سسلی و اندلس کے مراکز کے ذریعے عربی سے مغربی زبانوں میں ترجمے کا رواج بڑھ گیا تھا۔ اس طرح مسلمانوں کی تصانیف کے زیر اثر یورپ میں نشأۃِ ثانیہ کی داغ بیل پڑنے کی راہ ہموار ہونے لگی اور رفتہ رفتہ موجودہ مغربی تمدن کی بنیاد پڑی۔ اس تدریجی عمل کے ابتدائی اشارات حسب ذیل ہیں۔

ابو القاسم بن عباس کو اہل یورپ حکیم جالینوس یونانی کے مرتبے کا طبیب مانتے اور تشخیص امراض کے بارے میں اس کی ہدایات پر عمل کرتے تھے۔ ابو زکریا ابن العوام کی تالیف "کتاب الخلاصہ" جب لاطینی میں ترجمہ ہوئی تو یورپی کاشت کار اس میں بیان کردہ اصولِ زراعت پر عمل پیرا ہوئے۔ ابن زہر اندلسی کی حذاقتِ دوا سازی کو اہلِ یورپ نے تسلیم کر لیا تھا مسلمانوں کی تالیف کردہ کتب ریاضی کو اہلِ یورپ نے معتدبہ حد تک اپنی زبانوں میں منتقل کیا اور یونانی ریاضی کو خیرباد کہہ دیا۔ مگر چونکہ اندلسی عربوں نے ریاضی کی مبادیات پیش کی تھیں، اس لیے اثر پذیری کے لحاظ سے اس مضمون کی اہمیت طب اور دوا سازی کے بعد ہے۔ فلسفے کی اہمیت ریاضی سے بھی کم تر ہے۔ جن ریاضی دانوں نے جہاں لاطینی میں سب سے پہلے اپنی شہرت کے جھنڈے گاڑے ، وہ علی بن عبدالرحمٰن بن یونس (م ۱۰۰۹ء) محمد بن جابر البستانی (م ۳۱۷ھ) اور ابو الحسن علی ابن الہیثم (م ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء) تھے۔

مسلمانوں کے ساتھ روابط استوار کرنے سے قبل، مغربیوں کی موسیقی صرف مذہبی سرودوں پر مشتمل تھی

مشرقی ممالک کے مسلمانوں کی موسیقی نے اہلِ مغرب کو اس فن کے عمق اور تنوع سے روشناس کیا۔ اس ضمن میں ابوالفرج علی بن محمد (۸۹۷ - ۹۶۶) کی کتاب "مجموعۃ الالحان" اور ابونصر فارابی (م ۳۳۹ھ) کی تالیف "کتاب الموسیقی" کے تراجم بڑے موثر رہے ہیں۔ الفانس نے گیے ڈے ازیرہ نامی پادری کے بارے میں لکھا ہے کہ ۱۷۰۰ء میں اس نے پنج آہنگی سرود ایجاد کیا تھا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ ایسا سرود مسلمانوں کے ہاں اس تاریخ سے بہت قبل موجود تھا۔ بہرحال اس میں کوئی شک نہیں کہ ہسپانوی امویوں نے اہلِ یورپ کو مشرقی موسیقی کے محاسن سے آشنا کیا اور انھیں کلیسا کے بے کیف و محدود نوعیت کے مذہبی نغمات سے نجات دلائی۔

سالرنو کے معروف مکتب کو مسلمانوں نے قائم کیا تھا اور بعد میں اس پر اٹلی والوں کا قبضہ ہوگیا۔ سلرنو عربی سے یورپی زبانوں میں ترجموں کے سلسلے میں بھی ایک بڑا مرکز رہا ہے۔ اس مرکز کے ذریعے عربی زبان کی متعدد اصطلاحات خصوصاً علوم کیمیا، ریاضی اور موسیقی کی اصطلاحات یورپی زبانوں کا جزو بن گئیں۔

علم الاعداد کو سب سے پہلے ہندوستانیوں نے ایجاد کیا تھا۔ ایک سے دس تک اعداد کو عربوں نے ترقی دی اور اہلِ یورپ نے مزید تغیر و تبدل کر کے ان اعداد کو رومن ہندسوں کا نعم البدل قرار دیا۔ علم الحساب میں مسلمانوں کی خدمات کے سلسلے میں خوارزمی قابلِ ذکر ہیں۔

کاغذ کو چین میں ترکوں نے سب سے پہلے استعمال کیا۔ مسلمان فاتح قتیبہ پہلی بار سمرقند آیا تو اس نے وہاں چینیوں کے کاغذ اور بعض دوسری چیزوں کے کارخانے دیکھے تھے۔ کچھ عرصے بعد یوسف عمرو نے ریشم کے بجائے روئی سے کاغذ بنانا شروع کیا۔ مسلمان ممالک میں کاغذ کی اتنی تویدی مقدار تھی کہ صدی دوم کے زمانے میں یورپ میں دمشق کے بنے ہوئے کاغذ کا بہت چرچا تھا۔ خود یورپ میں ۱۲۷۰ تا ۱۴۰۰ء کے درمیانی سالوں میں کاغذ کا استعمال شروع ہوا۔ بارود اور قطب نما کے استعمال اور افادیت کا پتا عربوں کو ترکوں کے ذریعے چلا تھا۔ عربوں کے توسط سے ان کی اہمیت کو یورپ نے معلوم کیا۔ یہ دعوی صحیح ہے کہ چینیوں نے سب سے پہلے قطب نما ایجاد کیا تھا۔ ابتدائی لیتھوگراف صورت میں چھپنے کا کام بھی ان ہی ہاتھوں سے گزرا ہے۔ مغربی تمدن نے اندلسی عربوں سے اس صنعت کے بارے میں سیکھا جس کے ذریعے لکڑی پر حروف و الفاظ کو غیر منقسم صورت میں کندہ کیا جاتا تھا اور گٹن برگ کے دور میں حروف کو جدا گانہ کندہ کرنے اور چھاپنے کا انتظام ہو سکا ہے۔

اسلامی تہذیب و تمدن جوں جوں سسلی اور اندلس میں جاگزیں ہوتا گیا، ان مغربی مقامات کے قرب جوار میں نئے تدریسی، فلسفیانہ اور علمی مراکز قائم ہونے لگے۔ قلمرو اسلامی کی پہلی یونیورسٹی اور درس گاہ، بغداد کا مدرسہ "نظامیہ" تھا جسے سلجوقی وزیر نظام الملک طوسی نے قائم کیا تھا۔ یہ درس گاہ اصل میں سلجوقی بادشاہوں اور عباسی خلفا کی مشترکہ مساعی سے قائم ہوئی تھی۔ مقصد یہ تھا کہ اس درس گاہ اور اس کے ذیلی اداروں کے ذریعے اسمعیلی اور باطنی تحریکوں کا مقابلہ کیا جاسکے۔ المستنصریہ اور الکمالیہ مدرسے اور دور دور مغرب میں غرناطہ، قرطبہ، اشبیلہ اور طلیلہ کی درس گاہیں کوئی معمولی حیثیت نہ رکھتی تھیں۔ یہ وہ یونیورسٹیاں تھیں جن میں تدریس کے ساتھ ساتھ تحقیق کا کام انجام دیا جاتا تھا۔ ان درس گاہوں میں عظیم طبیب، ریاضی دان اور فلسفی پڑھاتے تھے۔ درس گاہیں اتنی معروف تھیں کہ تعلیم کے جویا یہودی اور مسیحی ان کی طرف رخ کرتے تھے۔ چند مسلمان اطبا کو تشخیص امراض اور معالجے کی خاطر دوسرے مقامات کے لوگوں کے دعوت نامے ملتے اور کئی مشاہیر ان کی خدمت میں حاضر ہوتے۔ ۵۵۹ھ میں آسٹریا کا بادشاہ سانچو اول اپنے علاج کے لیے قرطبہ آیا اور یہاں کی درس گاہیں دیکھ کر بے حد متاثر ہوا۔ یہاں دوا سازی ابن زہر، ریاضی ابن یونس اور ابن الہیثم، اور فلسفہ ابن باجہ، ابن طفیل اور ابن رشد جیسے باکمال استاد پڑھاتے تھے۔ اٹلی کی سلرنو، اور فرانس کی "بولنگے" اور "مونٹ پیلیر" نامی درس گاہوں میں بھی بڑے فاضل استاد جمع ہوگئے تھے اور ان میں عبرانی سے لاطینی میں ترجمۂ کتب کا کام بھی ہوتا تھا۔ یہ ایسے مراکز علم تھے جہاں سسلی اور اندلس کے اموی مدارس کے مطابق اسلامی علوم و فنون کو وسعت دی جا رہی تھی۔

اہل مغرب کی خصوصی توجہ

گیارھویں صدی عیسوی کے اواخر سے اہل مغرب نے اسلامی مشرق کی طرف خاص توجہ مبذول کی۔ سسلی اور اندلس میں اسلامی درس گاہوں کی موجودگی، مغربیوں کے داخلی انتشار اور مختلف امور میں دوسروں کی مدد کی ضرورت کے احساس نے اہل مغرب کو مسلمانوں کے ساتھ خصوصی روابط و تعلقات قائم رکھنے کے لیے آمادہ کیا۔ اسی زمانے میں فرانس اور خاص کر نارمنڈی کے پادریوں کو اسلامی علوم سیکھنے کا احساس ہوا۔ کیپٹ خاندان کا فرانسیسی بادشاہ ROBERT جو گلبرٹ کا شاگرد تھا، علوم و فنون کے اکتساب کا حامی تھا۔ نارمنوں نے جنوبی اٹلی، کیپیریا اور سسلی کے علاقوں پر حملہ کیا اور اس دوران اموی مدارس کو دیکھ کر بچھ

گیا۔ بعد میں اس نے اپنی قلمرو میں ایسے ہی مدارس قائم کرنے کے لیے بڑے شوق و شغف کا اظہار کیا۔ اس طرح سسلی اور نیپلز کے مدارس کے زیر اثر مندرجہ ذیل مرحلوں میں سرزمین یورپ میں اسلامی علوم و فنون پھیلنے لگے۔

پہلے مرحلے میں ہم دیکھتے ہیں کہ اٹلی، اندلس اور جنوبی فرانس کے بہت سے غیر مسلم طلبہ اسلامی درس گاہوں میں تعلیم پا رہے ہیں۔ یہی طلبہ جو ریاضی، فلسفہ اور ہیئت پڑھ رہے تھے، فارغ التحصیل ہونے کے بعد سرزمین مغرب میں قائم ہونے والی نئی یونیورسٹیوں میں مدرس مقرر ہو چکے ہیں

دوسرے مرحلے میں ہمیں مغربی درس گاہیں نظر آتی ہیں جو اسلامی یونیورسٹیوں کے نمونے پر قائم ہوئی تھیں۔ طرز تعمیر، نصاب اور اسلوب تدریس وغیرہ میں مغربی درس گاہیں مدارس اسلامی کے نمونے پر تھیں۔ نیپلز کی سلطنت میں سلرنو کی درس گاہ میں معانی و بیان، منطق، حساب، موسیقی، ہندسہ اور ہیئت کی تدریس ہوتی تھی بعد میں یہاں عربی زبان کے قواعد، ارسطو کی کتب اور مشائیوں کی شروح کو رائج کرکے تمام اٹلی میں پھیلایا گیا فریڈرک سسلی کا بادشاہ، سائنسی علوم و فنون کا سرپرست مانا جاتا ہے۔ اسی کے حکم سے ارسطو کی کتابیں عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہوئی ہیں۔ نیپلز میں ایک درس گاہ اسی کے ایما پر قائم ہوئی ہے۔ الفنس اول کشتال اور لیون نامی علاقوں کے حاکم نے اسلامی کتب کا مطالعہ کیا اور علم نجوم کے سلسلے میں جدول بنائے۔ غرض دوسرے مرحلے کی ان کوششوں کے نتیجے میں جدید سائنس انگلستان اور جرمن کی حدود میں داخل ہو گئی۔

تراجم

بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی سے یورپ والوں کو مسلمانوں کی جو کتب بھی دستیاب ہوئیں، ان میں سے بیشتر کو انھوں نے مغربی زبانوں میں منتقل کر دینے کی کوشش کی ہے۔ البتہ زیادہ کتب انھیں مل نہیں سکی ہیں۔ آتش اور جنگوں میں کئی مخطوطات تلف ہو گئے۔ بعض کتابوں کے لاطینی منتخبات ملتے ہیں جنھیں مترجمین نے اپنے اعتقادات کی روشنی میں اخذ کیا ہے۔ اس کے باوجود مترجمہ کتب کی بہت اہمیت ہے۔ قرون وسطیٰ کی تحریک تراجم کا ایک ممتاز رکن گندس سالوی DOMINICUS GUNDIS SALNI (متوفی ۱۱۵۱ء) ہے۔ یہ شخص سیگووائی کے کلیسا کا اسقف تھا۔ اپنے متعدد تراجم کے علاوہ اس نے فلسفہ ابو نصر فارابی کی تقلید میں خود بھی ایک کتاب لکھی۔ اس کتاب میں فارابی کی "احصاء العلوم" کا تتبع کیا ہے اور ارسطو و فارابی کے زیر اثر پہلی بار علوم سبعہ کے بارے میں روایات مغرب کے برخلاف

ہوئے نقطہ نظر کا حامل دکھائی دیتا ہے۔ اس کے تراجم اور تالیف کے اثرات بعد کے مسیحی مصنفین کی نگارشات میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس ضمن میں سینٹ تھامس اور البرٹ لے گرینڈ کی کتب کی طرف اشارہ کرنا کافی ہوگا۔ وجود باری تعالیٰ کے بارے میں سینٹ تھامس نے جو کچھ لکھا، وہ فارابی کی بحثوں سے ماخوذ و مقتبس ہے۔ فلسفہ اسلامی نے فکر مسیحی پر جو ناقابل تردید اثرات ڈالے ہیں، ان میں ابو نصر فارابی کے افکار سرفہرست ہیں۔

عظیم عرب ہیئت دان اور ریاضی دان ابن ہیثم نے "تجربیت" پر زور دیا ہے۔ اس کی "تجربیت" نے علم و فلسفے میں نقد و تحقیق کو جنم دیا ہے۔ مسئلہ "نور و روشنی" میں اس کی تحقیق نے "ادراک" کی نفسیاتی بنیادیں فراہم کی ہیں۔ "بصریات" پر اس کی اہم تالیف "کتاب المناظر" ہے۔ عینی تجربے نے اسے یورپ میں متعارف کرایا۔ کمال الدین ابو الحسن فارسی نے "تنقیح المناظر" کے نام سے اس کتاب کا ناقدانہ خلاصہ پیش کیا۔ ابن ہیثم نے اپنے پیشرو علما سے خوب استفادہ کیا تھا۔ حنین، ثابت حرانی، فرغانی، البتانی اور ابو عثمان سہل بشر کے فلسفے اس کے سامنے رہے ہیں۔ اس کی "تجربیت" نے بیکن کے افکار کو متاثر کیا۔ "بصریات" کی تحقیق کے بارے میں اس کے اثرات اس پر مزید ہیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ طبیعاتی تجربیت کے سلسلے میں ابن ہیثم کے جو اثرات یورپ پر پڑے ہیں، وہ ابو بکر رازی کے مقابلے میں کہیں زیادہ ہیں۔ "ادراک کی اہمیت" بیان کرنے میں ابن الہیثم نے اس کی تنگی دامن پر انتقاد کیا ہے کیونکہ اس کی نظر میں "استقرا" منطق سے برتر ہے، اس نے استقرا کو حقیقی سائنسی تحقیق کی بنیاد قرار دیا ہے۔

بو علی ابن سینا

ابن سینا کو سرزمین مشرق میں مکتب مشائی کا نقطہ عروج جاننا چاہیے۔ جو فکری تحریک الفارابی سے شروع ہوئی تھی، ابن سینا نے اسے پختگی بخشی اور اپنی ہمہ گیر تصانیف کے ذریعے یورپ پر نمایاں اثر ڈالا۔ دور ترجمہ میں ابن سینا کی بہت سی کتابیں یورپ میں متعارف ہوئیں۔ "کتاب الشفا" شیخ الرئیس کی عظیم تالیف ہے جو سولھویں صدی عیسوی میں " SUFFICIENTIA " کے عنوان سے لاطینی میں ترجمہ ہوئی۔ مگر یہ ترجمہ اور اس کی رو سے کتاب کا جرمن ترجمہ دونوں نامکمل ہیں۔ ابن سینا کی دوسری اہم کتب "کتاب النجاۃ" ہے، جس میں اس کا سارا نظام فلسفہ بطور خلاصہ موجود ہے۔ "الاشارات" کا فرانسیسی ترجمہ "گاتشن" نے مکمل کیا تھا۔ شیخ الرئیس کی ایک تالیف "کتاب النفس" ہے جس کا ۱۵۴۶ء میں انڈریا الپاگو نے

لاطینی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ ای۔ایچ۔ ون ڈاین نے بیسویں صدی کے اوائل سے اسے انگریزی میں منتقل کیا اور "خلاصۂ روح" کے نام سے علیحدہ سے شائع کروا دیا۔ لینڈاور کا جرمن میں ترجمہ متن ۱۸۷۵ء میں چھپا تھا۔ کتاب النجاۃ مذکور کا چھٹا باب الیف رحمن نامی شخص نے انگریزی میں ترجمہ کیا اور "نفسیات ابن سینا" کے نام سے جداگانہ شائع کر دیا۔

جیسا کہ بی۔ ہینبرگ نے بیان کیا ہے، ابن سینا کی کتب کے تراجم کا اہل یورپ کے افکار پر غیر معمولی اثر پڑا ہے۔ کئی مسیحی فلسفیوں نے اس دور میں ارسطو کے بجائے ابن سینا کے نظریۂ علم کو اپنایا ہے۔ راجر بیکن کے "رنگ اشراق" میں فکر ابن سینا کی جھلک موجود ہے۔ بعض مصنفین کے ہاں ابن سینا کا اثر اگسٹائنی اسلوب سے کہیں زیادہ نظر آتا ہے۔ مثلاً "عقول کی درجہ بندی" کے بیان میں مغربیوں نے فارابی اور ابن سینا کی تقلید کی ہے۔ البرٹس میگنس (ALBERTUS MAGNUS) خاص طور پر ابن سینا کے زیر اثر ہے۔ سینٹ تھامس نے اگرچہ ابن سینا پر انتقاد لکھا ہے، مگر جس طرح امام غزالی ابن سینا پر انتقاد لکھنے کے باوجود اس کے زیر اثر رہے، یہی حال سینٹ تھامس کا بھی ہے۔ سرزمین یورپ میں ابن سینا کی شہرت میں جوہانس ہسپانس کی کوششوں کا بڑا ہاتھ ہے۔ یہ یہودالاصل مصنف ابن داؤد کے نام سے مشہور رہے۔ "کتاب النفس" (DE ANIMA) کے لاطینی ترجمے میں اس نے گنڈلس سالوی کے ساتھ شائع کی تھی۔ مابعد الطبیعاتی موضوعات پر ابن سینا کی مندرجہ ذیل سات کتابوں کو ابن داؤد نے لاطینی میں ترجمہ کیا اور ۱۴۹۵ء سے ۱۵۰۰ء کے درمیانی سالوں میں الفیس "مجموعہ" (OPERA) کے نام سے دوبار وینس سے شائع کروایا ہے:

(۱) فی المنطق (۲) کتاب الشفا (۳) فی معرفۃ النفس الناطقہ (۴) مقالہ فی النفس (۵) کتاب العقل (۶) فلسفۃ العلیٰ (۷) کتاب النفس[۱]

یہ بات یقینی ہے کہ ابن سینا کی کتب کے لاطینی تراجم نے اہل مغرب کے انداز فکر پر غیر معمولی اثر ڈالا ہے۔ ای۔ گلسن نے اپنے ایک تحقیقی مقالے میں ڈنز سکاٹ پر ابن سینا کے اثرات کا تذکرہ کیا ہے۔ روح انسانی کو ابن سینا نے "نفس کامل منزہ" اور "جوہر غیر عرض" قرار دیا ہے۔ یہ بات ارسطو نے بھی لکھی ہے مگر روح کی ابدیت

---

[۱] ابن سینا کی ان اور جملہ کتابوں کے نام مختلف فیہ ہیں۔ (مترجم)

اور بدن سے اس کی بے نیازی کو جس طرح ابن سینا نے کر کے بیان کیا، وہ روش فلسفی ڈیکارٹ (DESCARTES)
کے ہاں دیکھی جاسکتی ہے۔ روح کی ابدیت اور بدن سے بے نیازی کی بات سمجھانے کی خاطر ابن سینا نے "مشابہت"
اور "وحدت" (IDENDITY) کی دلیلیں دی ہیں اور کئی مغربی فلسفیوں نے دلائل سے کام لیا ہے۔ ابن سینا
در بعض مقدم فلسفیوں نے "سائر فی الآفاق" شخص کی مثال سے روح کی پرواز سے بحث کی ہے۔ یہ مثبتین
نادنچر اور اس کے مقلدین کے ہاں ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

آخر میں اس امر کی طرف اشارہ کر دیا جائے کہ فلسفہ اشراق نے اگرچہ نو افلاطونیوں کے زیر اثر ترقی کی، مگر
ں فکر کو ابن سینا نے ہی آغاز کیا تھا، فارابی کے نظریۂ "عقل فعال" میں ابن سینا نے "صور المعقولہ" (قابل فہم صور)
، تصور کا اضافہ کیا اور اس کی تقلید میں مغرب کے مختلف رجحانات نے جنم لیا ہے۔

ن باجہ ابو بکر محمد (متوفی ۵۳۹ھ)

اندلس کے مشائی فلسفی ابن باجہ کی عربی کتب اور ان کے بیشتر تراجم بدقسمتی سے تلف ہو گئے ہیں۔ مگر یہودی
ل مصنف مائز ڈے ناربونے (MOISE DE NORBONNE) نے اس فلسفی کو خاصا متعارف
یا ہے۔ سولہویں صدی عیسوی کے اس مصنف نے ابن باجہ کی کتاب "تدبیر المتوحد" کے چند ابواب ترجمہ
کے اپنی تالیف میں شامل کیے اور اسی کی وجہ سے مشرق و مغرب میں یہ مسلمان فلسفی متعارف ہوا۔ "تدبیر المتوحد"
ابن طفیل کے افکار پر بھی اثر ڈالا اور اس بات کا ذکر آ رہا ہے۔

ا رشد

ابن رشد (متوفی ۵۹۵ھ/۱۱۹۸ء) کی سب تالیفات لاطینی میں ترجمہ ہو گئی تھیں اور اسی لیے وہ مشرقی
ت کے مقابلے میں عالم مغرب میں زیادہ مشہور ہے۔ اگرچہ اس کا اپنا مستقل فلسفہ ہے، مگر دنیا میں وہ ارسطو
شارح کی حیثیت سے زیادہ معروف ہے۔ ابن رشد کا فلسفہ صدیوں تک یورپ میں رائج رہا اور یورپ میں
تب (AVERROISM) کا آخری بڑا نمائندہ SIGER DE BRABANTE تھا۔
تھا اس پہلا شخص تھا جس نے ابن رشد کے فلسفے پر انتقاد لکھا ہے۔
ابن رشد ارسطو کا سرگرم شارح تھا۔ وہ دوسرے شارحین پر انتقاد کرتا ہے کہ انھوں نے ارسطو کے مطلب
صورت میں پیش نہیں کیا۔ وہ کوشش کرتا ہے کہ ارسطو کی شرح اس طرح پیش کرے کہ وہ حقیقی ہو اور افلاطونی

اثرات سے پاک ہو۔ قرون وسطیٰ میں ارسطو کے افکار کو صحیح سیاق و سباق کی روشنی میں جاننے کے طالب لوگ ابن رشد کی شروح کی طرف رجوع کرتے تھے۔ بعض مستشرقین مثلاً کیسری، روسی اور جوردین نے غلطی سے ابن رشد کو "ارسطو کا پہلا عرب مترجم" قرار دیا ہے، حالانکہ ابن رشد نہ یونانی جانتا تھا نہ سریانی کہ وہ ایسے تراجم انجام دے سکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن رشد سے بہت قبل دوسرے مصنفین نے ارسطو کے رسد کا عربی میں ترجمہ کر دیا تھا۔ البتہ اس فلسفی کی شروح نے مصنف کو یورپ میں متعارف کروایا ہے۔ ارسطو کے جس متن کی ابن رشد نے شرح لکھی ہے وہ ۱۶۵۲ء میں دینس سے چھپا ہے۔ جیسا کہ ارنسٹ رینان نے لکھا ہے، اس متن و شرح کی رو سے ابن رشد کی دو خصوصیات سامنے آتی ہیں۔

۱۔ طبیب تھا جو اس کے مجموعہ مقولات سے واضح ہے۔ (۲) ارسطو کا شارح، جس کے دو ذیلی عنوان ہو سکتے ہیں۔

ا۔ ارسطو کی کتب و رسائل کی شرح۔ ب۔ ابن رشد کی مستقل تصانیف جن میں ارسطو کے افکار کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ یہ تصانیف حسب ذیل ہیں۔

(۱) تہافت التہافۃ۔ یہ کتاب امام غزالی کی تالیف "التہافۃ" کے جواب میں لکھی گئی اور عبرانی و لاطینی کے علاوہ اس کا انگریزی ترجمہ بھی دستیاب ہے۔ (۲) فصل المقال۔ اس اہم رسالے میں ابن رشد نے نہایت جامع طریقے سے شریعت و حکمت کو مربوط کرنے کی کوشش کی ہے۔ رسالہ عبرانی اور متعدد دوسری زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ (۳) منہج الادلہ، جو فلسفہ و کلام کے اہم مباحث پر مشتمل ہے۔ کتاب عبرانی اور لاطینی میں ترجمہ ہو چکی ہے۔ (۴) المجتہد۔ اس کتاب میں ابن رشد کے فقہی افکار ملتے ہیں۔ (۵) المستوفی۔ اس کتاب میں امام غزالی کے فقہی افکار کا خلاصہ ملتا ہے۔ اگرچہ اس کتاب کے پانچ میں سے تین ابواب لاطینی میں ترجمہ ہو گئے، مگر یہ کتاب یورپ میں چنداں معروف نہیں ہے۔ (۶) المجسطی[۵۵] علم نجوم پر ان کی تالیف ہے، جس کا لاطینی ترجمہ اور عبرانی خلاصہ متداول ہے۔ (۷) رسالۃ الطب۔ اس مجموعے میں ابن رشد کی طبی نگارشات یکجا ہیں۔ کتاب

---

[۵۵] یعنی ریاضیات فلکی بطلیموس (م ۱۴۲ء) نے "المجسطی" کے نام سے یونانی میں جو کتاب لکھی تھی، حنین بن اسحٰق نے اسے عربی میں ترجمہ کیا تھا۔

مع لاطینی ترجمہ سات جلدوں میں چھپ چکی ہے۔ دوسری، چوتھی اور ساتویں جلد کے جامع حسین پرویزن ہیں[۳]۔ (۸) العرودیہ۔ یہ قابل قدر رسالہ ابن سینا کے ان اشعار کی شرح ہے جس میں مسائل طب سے بحث کی گئی ہے۔ (۹) رسالۃ الترياق، جس کا عربی متن نیز لاطینی اور عبرانی میں ترجمہ متداول ہے۔

ابن رشد عالم اسلام میں زیادہ متعارف نہ ہوسکا اور اس کی کتب گوشۂ گمنامی میں پڑی رہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی کتب کے بہت کم مخطوطات مشرقی ممالک میں پھیل سکے۔ آخری عمر میں اس کی بے احترامی[۴] کی گئی، اور XIMANEZ کے حکم سے اس کی کتابوں کے مخطوطات جس طرح جلائے گئے، اس کی بھی ابن رشد کے فراموش کیے جانے سے گہرا تعلق نظر آتا ہے۔ حاکم مذکور کے حکم سے صرف غرناطہ شہر میں ابن رشد کی کتابوں کے اسی ہزار مخطوطے جلا ڈالے گئے تھے۔ اس طرح وہی مخطوطے محفوظ رہ سکے جو مغرب (مراکش) کے علاقے میں تھے۔ ارنسٹ رینان کی بحث کے مطابق ۱۶۰۰ء کے قریب سکالنگر نے اندلس میں ابن رشد کی کتب کے مخطوطات تلاش کرنے میں بہت کوشش کی مگر وہ کامیاب نہ ہوسکا۔

ابن طفیل (۱۱۱۰ - ۱۱۸۵ء)

XIMANEZ کے حکم سے جو قاہرانہ آتش زدگیاں ہوئیں، ان میں اشراقی فلسفی ابن طفیل اندلسی کی کتابیں بھی تلف ہوگئیں۔ اس وقت اس کی شہرت کا بیشتر دارومدار اس فلسفیانہ ناول پر ہے، جس کا نام "حی بن یقظان" ہے۔ اس موضوع پر اس سے قبل ابن سینا نے سوچا اور ایک رسالہ لکھا تھا جس کا ابن العربی (م ۱۲۴۰ء) نے منظوم ترجمہ کیا اور ابو منصور[۶] نے اس کی شرح لکھی تھی۔ ابن طفیل کا ناول البتہ نئے مطالب کا حامل ہے[۵]۔

کتاب ایک یتیم بچے کی داستان ہے۔ وہ پیدا ہوتا ہے تو خود کو بحر اٹلانٹک کے ایک جزیرے میں یکہ و تنہا پاتا ہے۔ اس کی مکمل ذہنی نشوونما میں معاشرہ یا تہذیب کا کوئی ہاتھ نہیں ہوتا۔ ابن طفیل کا خیال ہے کہ

---

[۳] JEAN PRN YERIN

[۴] علمائے سو کی ان ریشہ دوانیوں کی طرف اشارہ ہے جن کی بنا پر ابن رشد متعدد بار عہدۂ قضائے شرعی سے معزول ہوا تھا۔ (مترجم)

[۵] ابن طفیل کے اس ناول کو پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر خراسانی مرحوم نے "زندہ بیدار" کے نام سے فارسی میں منتقل کیا ہے۔ تہران ۱۳۳۴ شمسی

[۶] ابو منصور حسین اصفہانی معروف بہ "ابن زیلہ" متوفی ۴۴۰ھ مراد ہیں۔ (مترجم)

مابعد الطبیعاتی حقائق سیکھنے کی خاطر (جیسا کہ داستان میں اس یتیم بچے نے بیان کیے ہیں) تدریس و تعلیم کی ضرورت نہیں ہے۔ "حی بن یقظان" کا ۱۶۷۱ء میں ایڈیارڈو پوکوچیو (EDUARDO POCOCHIO) نے لاطینی میں ترجمہ کیا اور عربی متن کے ساتھ چھپوایا۔ اس کتاب کے موضوع پر بعد میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ فرانسس بیکن کا فلسفیانہ ناول اٹلانٹس اور کئی دوسرے مصنفین کے فکری ناول، ازاں جملہ رابنسن کروسو میں "حی بن یقظان" کی تاثیر دیکھی جا سکتی ہے۔ یہ کتاب عبرانی میں ترجمہ ہوئی اور ماربزڈی نوربن نے اس کی شرح لکھی۔ اس کے علاوہ پوکوچیو نے اسے لاطینی اور انگریزی میں ترجمہ کیا۔ سائمان اور کلے کا انگریزی ترجمہ آج تک متداول ہے۔ ولندیزی زبان میں ۱۶۷۲ء اور ۱۷۰۰ء میں اس کا ترجمہ چھپا۔ جرمن اور فرانسیسی زبانوں میں بھی اس کے ترجمے چھپے ہیں، اور ان سب تراجم کا ذکر اس عظیم ناول کی اہمیت پر دلیل ہے۔

ابن خلدون (۱۳۳۲ - ۱۴۰۶)

مسلمان فلاسفہ کے اجمالی ذکر کے بعد اب علامہ عبدالرحمٰن ابن خلدون کے اثرات کی طرف اشارہ کر دیا جائے۔ شمالی افریقہ کا یہ مفکر، عظیم مورخ اور فلسفۂ تاریخ کا بانی مانا جاتا ہے۔ ابن خلدون پہلا مسلمان فلسفی ہے جس نے ان یونانی اور مسلمان فلاسفہ پر انتقاد کیا جو انسانی معاشرے کے بارے میں نظریاتی بحث کرنے کے علاوہ عملی اقدامات کے حق میں نہیں تھے۔ اس بحث کی تفصیلات کو مؤلف کی بربروں کے بارے میں عظیم تاریخی کتاب العبر کے شہرہ آفاق "مقدمہ" میں دیکھا جا سکتا ہے۔

کتاب سب سے پہلے بولاق (مصر) میں چھپی۔ پیرزادہ ملا اور احمد جودت پاشا نے جلد ہی کتاب کا ترکی ترجمہ شروع کروا دیا تھا، مگر اٹھارویں صدی عیسوی کے اوائل تک اہل فرنگ، ابن خلدون کے افکار سے ناآشنا رہے ہیں۔ سترھویں صدی کے اواخر میں ڈھربیلاٹ کتب شرقی کی ایک فہرست میں ابن خلدون کا ذکر کرتا ہے۔ سائلوشرے ڈے ساسی نے انیسویں صدی کے اوائل میں ابن خلدون کی عظمت پر توجہ دلائی ہے۔ اسی صدی کے آواخر میں ہیمر پرگستال نے ابن خلدون کے چند ابواب کو فرانسیسی زبان میں ترجمہ کر کے چھپوا دیا۔ بعد میں اس نے مقدمے کے پورے متن کو شائع کروا دیا۔ وہ اس کا ایک منتخب متن بھی چھپوانا چاہتا تھا مگر یہ کام نامکمل رہا ــــ بیرن ڈے سلین نے ۱۸۶۳ اور ۱۸۸۶ء کے درمیانی سالوں میں سارے متن کے فرانسیسی ترجمے کو تین جلدوں میں چھپوایا اور یہی ترجمہ ۱۹۳۸ء میں فوٹو پرنٹ صورت میں دوبارہ شائع ہوا ہے۔ اسی ترجمے کی رو سے مغرب کے حکما اور علمائے عمرانیات کے لیے ممکن ہوا کہ وہ مقدمے کے اصل متن کو ملاحظہ کر سکیں اور اس کے

بعد یورپی کتابوں میں عام طور پر ابن خلدون کا ذکر ملتا ہے۔ علمائے مغرب اسے علوم جدیدہ کا بانی قرار دیتے ہیں۔ اس کی تعریف و توصیف میں اب تک مقالات لکھے جاتے ہیں۔ فلسفۂ تاریخ اور فلسفۂ اجتماع کا اسے بالاتفاق بانی مانا جاتا ہے۔ باؤتھال کو ابن خلدون کی یہ دونوں حیثیتیں تسلیم ہیں۔ F. SCHULZ نے رائل ایشیائک سوسائٹی کے مجلّے میں ابن خلدون کے بارے میں بڑے فکر انگیز مقالے لکھے۔ ان تحقیقات کا معاصر علمائے مغرب پر غیر معمولی اثر پڑا ہے۔ اس سلسلے میں اسوالڈ اسپنگلر اور مارکسی فلسفی BREISIG خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ اس وقت ترکی میں فنڈیکوگلو اور مصر میں شطی العصری جیسے فضلا ابن خلدون کے بارے میں تحقیقات میں مصروف ہیں۔

متکلمین اسلامی کے اثرات۔ امام غزالی (م ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱ء)

ابن سینا پر انتقاد کرتے ہوئے امام محمد غزالی نے اپنی تالیف "التہافۃ" کے اٹھارویں باب میں اشاعرہ کے دلائل سے کام لیا ہے۔ مگر اسی بحث میں امام موصوف نے تشکیک کا رنگ پیش کیا ہے۔ عقل و حکمت کے رابطے کے بارے میں بعد میں ابن رشد اندلسی نے اپنی تالیف "تہافت التہافۃ" میں امام غزالی پر انتقاد کیا ہے۔ یہ دو مخالف نقطہ ہائے نظر جنھیں مسلمان مشائی فلسفیوں اور اشاعری متکلمین نے پیش کیا، علمی ترقی کی خاطر مفید رہے ہیں۔ تشکیک۔ عقل، ارادہ اور وجود کی اخلاقی بحثیں ہمارے زمانے تک جاری رہی ہیں۔ متکلمین کی آرا امام غزالی کی "التہافۃ" میں مندرج ہیں۔ یہ کتاب لاطینی میں ترجمہ ہوگئی تھی۔ اسی سلسلے میں امام موصوف کی دوسری تالیف "دلیل الحیرین" ہے جس کا عبرانی اور فرانسیسی ترجمہ دست یاب رہا ہے۔ البرٹس میگنس اور سینٹ تھامس اشاعری متکلمین پر انتقاد کرتے ہوئے ان کتابوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ دوسری طرف یہ میمونائڈ کے بھی زیر مطالعہ رہی ہے۔ امام موصوف کی "المنقذ من الضلال" کا فرانسیسی ترجمہ بھی متداول رہا ہے۔

مسلمان متکلمین کے یورپ پر اثرات فلاسفہ کے مقابلے میں دوسرے درجے پر ہیں۔ اسلام اور مسیحیت کا اختلاف اس کم اثری کا ایک سبب ہے اور اسی لیے مسلمان متکلمین معمولی طور پر یورپ میں متعارف ہوسکے ہیں۔ کچھ متکلمین فلاسفہ کی تصانیف کے ذریعے پہچانے گئے ہیں۔ البتہ امام غزالی کا یورپ میں پہلا تعارف بطور فلسفی کے ہوا ہے۔ یہ نکتہ یاد رہے کہ متکلمین کے موضوع پر اہل مغرب کی معلومات بہت ناقص رہی ہیں، اس لیے کہ:

(الف) معتزلہ کے بارے میں مغربیوں کی معلومات ناقص اور بالواسطہ تھیں اور وہ متکلمین کی اصل کتابوں

سے بہت کم استفادہ کر سکتے ہیں۔

(ب) امام غزالی کے بعد کے متکلمین یا تو یورپ میں متعارف نہ ہو سکے یا انتہائی ادھوری صورت میں۔ ہمارا اشارہ امام فخرالدین رازی، سیف الدین اموی، سراج الدین اموی قونوی اور علی بن محمد شریف جرجانی وغیرہ کی طرف ہے۔

ہسپانوی مستشرق آسن اپنی تحقیق میں یورپ پر امام غزالی کے اثرات سے بحث کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اثرات "التہافتہ" تک ہی محدود نہیں ہیں۔ گندس مالوی نے ۱۵۰۶ء میں مقاصد الفلاسفہ کا لاطینی ترجمہ وینس سے شائع کروا دیا تھا۔ جلد ہی امام کی تالیف "حقیقتہ الروح" کا لاطینی ترجمہ چھپ گیا۔ ان سب تالیفات نے علمائے مغرب کے افکار کو متاثر کیا ہے۔ ڈرمینیکا کلیسا کے ایک پادری ریمان مارٹی کی مساعی نے بھی امام موصوف کے افکار کو خاصا متعارف کروایا ہے۔

آسن لکھتا ہے کہ بعض مسیحی مصنفین مثلاً سینٹ آگسٹن نے امام غزالی پر اثرات ڈالے ہیں مگر اس نے اس دعوے کا کوئی ثبوت فراہم نہیں کیا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ امام موصوف کے عصری ماحول میں شاید سینٹ آگسٹن کے افکار متداول رہے ہوں مگر امام غزالی کے براہ راست اثر پذیر ہونے کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اپنی بحث میں آسن، امام غزالی کے زیر اثر مغربی یا مسیحی مصنفین کا محققانہ ذکر کرتا ہے۔ مورخ اور فلسفی ابوالفرج (BAR HEBRAES) اس مقالے کا ایک نمایاں کردار ہے۔ یہ شخص شام کے "کنیستہ الیعقوبی" میں اسقف تھا۔ اس نے تیرھویں صدی عیسوی میں امام کی کتاب احیاءعلوم الدین کے کئی ابواب کا اپنی کتابوں میں تحلیل و تجزیہ پیش کیا ہے۔ اس واقعہ کو "مسیحیت" کی روحانی اقدار کے امام غزالی سے متاثر ہونے کا نقطۂ آغاز جاننا چاہیے۔ ابوالفرج، کلیسائے مسیحی کا بڑا بارسوخ شخص تھا۔ اس نے مسیحی مدارس میں تدریس کی خاطر غزالی کی کتابوں کے منتخبات پیش کیے ہیں۔ یہ انتخابات ایسے تھے جو دین مسیحی کی تعلیمات سے متعارض ہیں۔ ان انتخابات میں حضرت علیؓ کے مقولات اور ابوالعلا معری کے اشعار بھی دیکھے جاتے ہیں۔ ولنسنک اپنے مطالعہ غزالی کی بنا پر لکھتا ہے کہ اخلاقیات اور گناہ و ثواب کے بارے میں امام غزالی کے عقائد کو ابوالفرج نے توڑ مروڑ کر نقل کیا ہے مگر عام طور پر وہ امام غزالی سے متاثر ہے۔ اس کی نگارشات کا ادبی رنگ بھی احیاء علوم الدین کے مطابق ہے۔ افکار، امثال اور نتائج بحث میں کامل یگانگت پائی جاتی ہے۔ مگر چونکہ اس نے اپنے منابع کو بیان نہیں کیا تھا، اس لیے آسن کی تحقیقات سے قبل کسی

نے اس بات پر توجہ دی کہ یہ مصنف ایک مسلمان متکلم کے زیر اثر لکھتا رہا ہے ۔ اس کی نگارشات میں احیاء علوم الدین کے علاوہ " التہافۃ " المقاصد الفلاسفہ ، المنقذ من الضلال ، المیزان اور المشکوٰۃ الانوار بطور ماخذ بحث نظر آتی ہیں ۔

سینٹ تھامس بلاواسطہ یا ریمان مارٹی کے توسط سے امام غزالی کے زیر اثر ہے ۔ چودھویں صدی عیسوی میں تین مسیحی مصنف " اسباب و علل " کے بارے میں شاعری دلیلوں سے استدلال کرتے ہیں ۔ یہ بلجوٹ ، پنسی اور سلین (SILHON) ہیں ۔ C. BAEUMKER نے پہلی بار لوگوں کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کروائی کہ امام غزالی کے ان اثرات میں گنڈس سالوی کے تراجم کا ہاتھ ہے ۔ اس محقق کی بحث کے موافق شیخ بوعلی ابن سینا نے یورپ پر دو طرح سے اثر ڈالا ہے ۔

(۱) بلاواسطہ ، اپنی تالیفات کے ذریعے اور (۲) امام غزالی کی تالیفات مترجمہ گنڈس سالوی کے ذریعے ۔ غزالی ایک لحاظ سے ابن سینا کے پیرو اور ایک دوسرے پہلو سے مخالف تھے ۔ آپ نے پہلے ابن سینا کے افکار کی توضیح کی اور پھر شیخ کی بعض باتوں کا رد لکھا ہے ۔ دونوں کی ہم فکری کی مثال کی خاطر ہم روح کی اقسام ثلاثہ کا ذکر کریں گے ۔ ابن سینا اور غزالی دونوں کے بیان میں ساتھ گنڈس سالوی کے تراجم نے کچھ اصطلاحی امتیاز پیدا کر دیا ہے ، مگر مفہوم وہی نفس نباتی ، نفس حیوانی اور نفس حیوانی (یا نفس ناطقہ) کا ہے ۔ آسن نے درست لکھا ہے کہ یورپ میں غزالی کے اثرات صرف رامن مارٹی تک محدود نہیں ہیں متعدد مفکرین مغرب ان کے زیر تاثیر نظر آتے ہیں ۔ امام غزالی نے " دین " کے دفاع میں " شرط بندی (BETTING) کی اصطلاح کو بار بار استعمال کیا ہے ۔ PASCAL نے بھی اس مثال سے استفادہ کیا ہے ۔ LACHELIER اور E. DEGAS نے ان عنوانات پر خوب روشنی ڈالی ہے ۔ " شرط بندی " کا مفہوم کفار اور منکرین کو یہ بات سمجھانا ہے کہ بفرض محال معاد نہ ہو تو بھی نیک عمل لوگوں کا کچھ نقصان نہ ہوگا ۔ اس کے برعکس بدکاروں کو محال معاد سے کچھ فائدہ نہ ملے گا ۔

ARNIBIOU BLANCHET لکھتا ہے کہ نیکی کے حق میں ایسی باتیں متعدد مصنفین نے لکھی ہیں مثلاً مگر پاسکل نے یہ مثال رامن مارٹی سے مستعار لی ہے جو کہ امام غزالی سے اثر پذیر ہے ۔ " خواب " کے بارے میں بھی پاسکل ، غزالی کا ہم نوا ہے ۔ دونوں حواس ظاہری کو دھوکہ قرار دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک زندگی خواب اور

خواب زندگی ہے۔ ان اشارات سے واضح ہے کہ امام غزالی نے مغرب کے متعدد مصنفین کو متاثر کیا ہے۔

تعصب و بے تعصبی

سرزمین مغرب کی "نشأۃ ثانیہ" مسلمان علما، فلاسفہ اور مفکرین کی کتب کے تراجم اور ان سے استفادہ کرنے کے ذریعے ممکن ہو سکی ہے۔ مگر اس بات کا ذکر نامناسب نہیں کہ اہل مغرب صدیوں تک اسلامی تہذیب و تمدن کے ساتھ معاندانہ متعصب رہے ہیں۔ تقریباً سترھویں صدی عیسوی سے علمائے مغرب تعصبات و تنگ نظری سے چھٹکارا حاصل کر سکے ہیں۔ LEIBNIZ اسلام پر ایک عام بحث کے دوران مسئلہ قضا و قدر کا استہزا کرتا ہے۔ مگر اس کے برعکس فلسفی کانٹ اس دینِ مبین کی تعریف میں رطب اللسان نظر آتا ہے کہ: "اسلام معجزات سے نہیں، فخر و ہمت کے کاموں سے اپنا امتیاز منواتا ہے . . . تقویٰ اور پاکیزگی کی تعلیم جو پیغامبر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی توحیدی تعلیم سے مستفاد ہے، اس تعلیم نے بت پرستوں کو شرافت انسانی سے مستفیض کیا ہے۔ روحِ اسلام میں جبر و اکراہ کی کوئی آمیزش نہیں۔ احکام الٰہی کی پابندی کی تعلیم دراصل اعلیٰ درجے کی شرافت انسانی کا درس ہے۔"

حکیم المانی، گوئٹے اپنے "محمدؐ" نامی ڈرامے میں دینِ اسلام کا ہمدرد اور گرویدہ نظر آتا ہے۔ گوئٹے کی یہ کتاب VOLTAIRE کی اس نام کی ایک کتاب کا جواب ہے۔ اس کتاب میں گوئٹے نے دینِ اسلام کے بارے میں لکھا ہے، "بت پرستی کے خلاف صف آرا ہونے والے اس دین نے اپنے ماننے والوں کو خلوص و دیانت کا درس دیا ہے۔"

گوئٹے نے خود قرآن مجید پڑھا اور جیسا کہ میجرلین کے جرمن زبان میں مترجمہ قرآن مجید (مطبوعہ ۱۷۷۲ء) میں مذکور ہے، گوئٹے نے کئی آیات کو نوٹ کر لیا تھا۔ گوئٹے کی نگارشات کے زیر اثر جرمن ادب میں آنحضرتؐ کو "حاملِ دینِ فطرت" اور "پیغامبر عقل و دین" لکھا جانے لگا۔ میجرلین کے ایک سال بعد ۱۷۷۳ء میں بوالسن نے اپنا جرمن ترجمۂ قرآن شائع کروایا تھا۔ TORP کی تالیف "زندگی محمدؐ" میں آنحضرتؐ کو "پیغامبر کبیر" "مفکرِ عظیم" "مومن کامل" اور "داعیِ دینِ فطرت" کے القاب سے یاد کیا گیا ہے۔

نیٹشے نے اگرچہ اپنی کئی تالیفات میں مذہب مسیح پر حملے کیے، اور ایک کتاب ردِّ مسیحیت کے بارے میں لکھی ہے مگر اسلام کے بارے میں اس کی نظر معاندانہ نہ تھی۔ ای۔ فان۔ ہارتمان اپنی انگریزی تالیف "دینِ فردا

میں مسیحیت کو سامی ادیان میں ایک ترقی پسند مذہب قرار دیتا ہے، مگر لکھتا ہے کہ یہ دین خدائے واحد کے تصور کی راہ میں حارج ہے، اس لیے اس کی ترقی پسندی محدودیت کا شکار رہی ہے۔ اس کی نظر میں "دین فردا" وہی دین بن سکتا ہے جو "توحید" کی حقیقی تعلیمات سے بہرہ مند ہو، اور ایسی خصوصیت صرف اسلام میں ہے۔
تھامس کارلائل کے تاثرات بھی ایسے ہی ہیں۔ نبی اکرم کی سیرت طیبہ کے بارے میں بعض دریدہ دہن مصنفین نے رکیک و بے ہودہ باتیں لکھی ہیں۔ ان تعلیمات کے بارے میں کارلائل کہتا ہے: " ایسی باتیں گھڑنا، ایک گھناؤنا اور شرمناک فعل ہے۔

آگسٹ کمٹ اپنی تالیف " معاشرتی ترقی کے سہ گونہ مراحل کا قانون " میں دینِ اسلام کے ترقی پذیر کلامی اور نفسیاتی اصولوں کا اعتراف کرتا ہے۔
سپنگلر اسلام کا مسیحیت کے پروٹسٹنٹ فرقے سے مقابلہ کرتا ہے۔ اس کی نظر میں اسلام نے عقل و اشراق سے کام لینے کا درس دیا ہے اور گوتم بدھ، لیسنگ، والٹیئر اور Confucius کے اصلاحی افکار، اس دینِ مبین کی تعلیمات کی رو سے قابلِ عمل نظر آتے ہیں:
پروفیسر آسن نے اپنی ایک تحقیقی کتاب " اسلام اور ڈیوائن کیمڈی " میں ان اثرات کا ذکر کیا ہے جو محی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ھ / ۱۲۴۰ء) نے الیغیری ڈینٹے (م ۱۳۲۱ء) پر ڈالے ہیں۔ کمیائن نے ان تحقیقات کا خلاصہ چھپوایا، اور ہیرولڈ سوورلینڈ نے اسے انگریزی میں منتقل کیا ہے۔ آسن نے اس تحقیقی تالیف میں بالتفصیل بتایا ہے کہ " ڈیوائن کیمڈی " کا مؤلف ابن عربی کی تالیفات الفتوحات المکیہ اور کتاب الاسرا کے زیر اثر رہا ہے۔ ڈینٹے کے بعض منصف امادت مند ان تحقیقات کو بڑی بے رخی سے دیکھتے ہیں، مگر ابن عربی کی خوشہ چینی نے ڈینٹے کی شہرت کو کچھ نقصان نہیں پہنچایا۔ بقول آسن ڈینٹے نے ایک راسخ العقیدہ مسیحی ہونے کے باوجود اس طرح اپنے آپ کو مذہب و ملت کی قیود سے بالاتر ثابت کیا ہے۔

نشاۃ ثانیہ کا آغاز

بارھویں اور تیرھویں صدی عیسوی میں جب یورپ پر اسلامی تعلیمات کے اثرات نمایاں ہوئے، اس غیر معمولی تقلید کا ردِ عمل بھی شروع ہوا اور لوگ "یونانیت" (HELENISM) کی طرف مائل ہونے لگے۔ کی کشاکش نے انھیں سوچ بچار کے لیے آمادہ کیا اور ایسے رجحانات، احیائے علوم کا پیش خیمہ ثابت ہوئے ہیں۔

تیرھویں صدی عیسوی میں آکسفورڈ کا مکتب ترجمہ و توضیح کی سرگرمیوں کا ایک بڑا مرکز تھا۔ یہاں پہلی بار الیگزنڈر نگم نے ارسطو کے ان رسائل کا عربی سے لاطینی میں ترجمہ کیا جو جنت اور روح کے مسائل کے بارے میں ہیں۔ میکل سکاٹ نے ہیات و فلکیات کے موضوع پر ابن بطرج کی مشہور کتاب کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ اسی مترجم کے ہاتھوں ابن سینا اور ابن رشد کی بعض کتابیں لاطینی میں منتقل ہوئی ہیں۔ دیگر مترجمین میں رابرٹ گراسے ٹیسٹ (م ۱۲۵۳ء) اور راجو بیکن (م ۱۲۷۷ء) قابلِ ذکر ہیں۔ راجو بیکن نے ریاضیات اور علم الحیات کی کتابوں کا ترجمہ کیا ہے۔ اسی مصنف کے اخلاف میں فرانسس بیکن ہے جو "علوم تجربی" کا ایک بہت عالم مانا جاتا ہے۔ اسی مصنف نے ابن سینا اور ابن رشد کے عقلی اور ابوبکر رازی نیز ابن ہیثم کے تجربی علوم کو اجاگر کیا ہے۔

پیرس یونیورسٹی ۱۲۱۵ء میں قائم ہوئی اور یہاں کے دار الترجمہ میں ارسطو کی کئی کتابیں لاطینی میں منتقل ہوئی ہیں۔ DEGREVE PHILL'PE GUILLAUME DEAUXERRE نے اس سلسلے میں بڑی کوشش کی ہے۔ G. AUVERGUE نے ابن سینا اور ابن رُشد پر انتقادات لکھے۔ کتب ارسطو کی براہِ راست تدریس کم تر تھی مگر مسلمانوں کے علوم و فنون عام طور پر متداول تھے۔ پادریوں اور بعض متعصب لوگوں نے اسلامی علوم پڑھائے جانے کے خلاف آواز بلند کی۔ پوپ نے رسائلِ ارسطو کی تدریس ممنوع قرار دی تھی۔ ۱۲۳۱ء میں اس فتوے کی تجدید کی گئی، جس کی رُو سے ہر قسم کا فلسفہ پڑھنا آدابِ اخلاق کے منافی قرار دے دیا گیا۔ بعد کے سالوں میں پوپ نے یونیورسٹیوں کے خلاف اپنے رویے کو شدید تر کر دیا۔

راجر بیکن اور ڈن اسکاٹ نیز دیگر روشن مفکروں کو ہدف ملامت بنایا گیا۔ NILHOLOUS AUTRICURA متکلمین اسلامی کے زیر اثر تھا اور اسی بنا پر ۱۳۴۶ء میں اسے ملت مسیحی سے خارج قرار دیا گیا۔ پوپ کے فرستادے لوگوں کے عقائد معلوم کرتے اور معمولی سی روشن فکری کو بھی ناقابل معافی جرم قرار دیتے تھے۔ ابن رشد اور اس کے پیروؤں کی کتابیں خاص طور پر ممنوع الاشاعت تھیں۔

چودھویں صدی عیسوی کے آخر تک یورپ میں علوم و فنون اور بظاہر دین مسیحی کے ماسوا ہر چیز کی مخالفت جاری رہی۔ ارسطوئیت کی مخالفت سے افلاطونی اشراقیت کی طرف توجہ کا رجحان بڑھا۔ اب منطق کی جدلیت سے زیادہ تجربیت (EMPIRICISM) کی حمایت کی جانے لگی۔ اس طرح فلسفۂ اسلامی اور حکمائے یونان

(باقی بر صفحہ ۴۰ پر)

پروفیسر محمد جہاں گیر عالم

تحریکِ پاکستان میں صوبہ سرحد کا حصہ

شمال مغربی سرحدی صوبے کے عوام نے تاریخ کے ہر دور میں نمایاں کردار ادا کیا ہے اور برصغیر پاک و ہند کی ہر ملی اور ملکی تحریک میں یہاں کے لوگوں نے بہترین خدمات سرانجام دی ہیں۔ آزادیِ وطن کے سلسلے میں برصغیر میں جتنی تحریکیں اٹھیں، ان تمام میں صوبہ سرحد کے لوگوں نے نہ صرف تعاون ہی کیا بلکہ ان میں انھوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا۔ حصولِ پاکستان کی جدوجہد میں صوبہ سرحد کے عوام کا بڑا نمایاں حصہ ہے۔

برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مملکت کی بات سب سے پہلے حکومت کے سامنے صوبہ سرحد کے ایک رہنما سردار محمد گل خان صدر انجمن اسلامیہ ڈیرہ اسماعیل خان نے ۱۹۲۳ء میں ایک سرحدی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے بیان دیتے ہوئے کی تھی۔ انھوں نے کہا تھا کہ "ہندو مسلم اتحاد کبھی حقیقت کا جامہ نہیں پہن سکتا۔ اس کی بجائے ہمارا مطالبہ ہے کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کو علیحدہ علیحدہ رہنے دیا جائے۔ جنوب میں ۲۳ کروڑ ہندوؤں کی حکومت ہو اور شمال میں آٹھ کروڑ مسلمانوں کی۔ راس کماری سے آگرہ تک کا علاقہ ہندوؤں کا ہو اور آگرے سے پشاور تک مسلمانوں کا"[1]

۱۹۳۳ء میں انگلستان کے نوجوان طلبا نے برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مملکت "پاکستان" کے قیام کے لیے چوہدری رحمت علی کی قیادت میں پاکستان نیشنل موومنٹ کا آغاز کیا۔ اس تحریک کے زیرِ اہتمام ایک کتابچہ NOW AND NEVER (اب یا کبھی نہیں) شائع کیا گیا۔ اس پر دستخط کرنے والوں میں صوبہ سرحد کے فرزند محمد اسلم خٹک بھی شامل تھے۔

صوبہ سرحد کے عوام بڑے بہادر، جرأت مند اور غیور ہیں۔ انگریزوں نے ان کو سنگین اور جبری قوانین

---

[1] قائداعظم اور صوبہ سرحد، محمد شفیع صابر ص ۲۵

کے شکنجے میں جکڑے رکھا تھا، اسی لیے صوبہ سرحد کو "سرزمین بے آئین" کہا جاتا تھا۔ برصغیر میں قانونِ ہند ۱۹۰۹ء اور قانونِ ہند ۱۹۱۹ء کے تحت سیاسی اور آئینی اصلاحات کا آغاز کیا گیا، مگر صوبہ سرحد کو ان اصلاحات سے بہرہ مند ہونے سے علیحدہ رکھا گیا۔ اس لیے یہاں سیاسی بیداری کی وہ حالت نہ تھی جو برصغیر کے دوسرے صوبوں میں تھی۔ سب سے پہلے قائداعظم محمد علی جناح نے صوبہ سرحد میں سیاسی اصلاحات کے نفاذ کے لیے جدوجہد کا آغاز کیا۔ ان کی ہدایت پر سید مرتضیٰ بہادر نے مرکزی اسمبلی کے ۱۹۲۶ء کے اجلاس میں یہ قرارداد پیش کی کہ "مرکزی اسمبلی گورنر جنرل کی کونسل سے سفارش کرتی ہے کہ دستورِ ہند کی ان دفعات کو جن کا تعلق لجسلیٹو کونسلوں اور وزرا کے تقرر سے ہے، صوبہ سرحد میں بھی نافذ کرے اور وہاں ۱۹۱۹ء کی آئینی اصلاحات بلا توقف نافذ کی جائیں"۔[۲]

بعد ازاں "تجاویز دہلی" اور "جناح کے چودہ نکات" میں بھی یہ بات شامل تھی کہ شمال مغربی سرحدی صوبے میں دوسرے صوبوں کی طرح سیاسی اور آئینی اصلاحات نافذ کی جائیں۔ بالآخر گول میز کانفرنس کے بعد صوبہ سرحد میں سیاسی اصلاحات کا نفاذ ہوا۔ یہاں کے لوگ بھی دوسرے صوبوں کے عوام کی طرح اپنے صوبے کے انتظامی معاملات میں شریک ہوئے۔ اس صوبے میں مسلمانوں کی آبادی ۹۰ فی صد سے زیادہ تھی اس لیے لامحالہ اس سے مسلمانوں کو بہت فائدہ پہنچا اور وہ ترقی کرنے لگے۔

برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کے لیے ایک علیحدہ مملکت کے قیام کے لیے جب ۲۳ مارچ ۱۹۴۰ء کو مسلم لیگ کے ستائیسویں سالانہ اجلاس منعقدہ لاہور میں اے کے فضل الحق نے قراردادِ پاکستان پیش کی تو اس قرارداد کی حمایت میں برصغیر کے ہر صوبے کے رہنما نے تقریر کی۔ صوبہ سرحد سے اس قرارداد کی حمایت سردار اورنگ زیب خاں نے کی۔ انھوں نے قرارداد کی حمایت کرتے ہوئے کہا: "مجھے اس قرارداد کی تائید کا اعزاز حاصل ہوا ہے جس کی تحریک شیرِ بنگال اے کے فضل الحق نے پیش کی ہے۔ اس پر متانت، سنجیدگی اور جذبات سے قطعی بالا ہو کر سوچنا اور غور کرنا چاہیے۔ میں ہندو صوبوں میں رہنے والے مسلمانوں کو اس قرارداد کی حمایت پر مبارک باد پیش کرتا ہوں جو صرف چھ کروڑ مسلمانوں کی آزادی حاصل کرنے کے لیے پیش کی گئی ہے ... ہم برطانوی جمہوریت نہیں چاہتے جو سوائے اس کے کچھ نہیں ہے کہ سروں کو گن لیا جائے۔ مسلمان ایک علیحدہ قوم ہیں۔ ہم مسلمان قوم

۲۔ سرحد کا آئینی ارتقا۔ عزیز جاوید، ص ۸۹

کے لیے ایک وطن چاہتے ہیں اور ہمارا وطن وہی ہے جس کی تصریح قراردادمیں کر دی گئی ہے۔"[۵۳]

قراردادِ پاکستان کی منظوری سے برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کا نصب العین حصولِ پاکستان قرار پایا۔ تحریکِ پاکستان کے لیے جدوجہد کا آغاز بڑے زور شور سے ہوا۔ شمال مغربی سرحدی صوبے میں تحریکِ پاکستان اور مسلم لیگ کو خاصی مقبولیت حاصل ہوئی اور جگہ جگہ مسلم لیگ کے پرچم لہرائے گئے۔ ۱۹۴۲ء سے ۱۹۴۵ء تک صوبہ سرحد میں صوبائی مسلم لیگ انتشار کا شکار رہی جس کی وجہ سے صوبے میں تحریکِ پاکستان کا کام مدھم پڑ گیا اور کانگرس نے مسلم لیگ کے رہنماؤں کی باہمی کش مکش کی وجہ سے خوب فائدہ اٹھایا۔ کانگرس نے صوبہ سرحد پر اپنا اثر و نفوذ برقرار رکھنے اور سرحد کے عوام کو مسلم لیگ سے دور رکھنے کے لیے سخت پروپیگنڈا کیا، لیکن یہ صورتِ حال زیادہ دیر تک قائم نہ رہ سکی۔

نومبر ۱۹۴۵ء میں قائداعظم محمد علی جناح شمال مغربی سرحدی صوبہ کے دورے پر گئے۔ مسلم لیگ دوبارہ فعال ہوئی اور تحریکِ پاکستان کے لیے بھرپور جدوجہد کا آغاز ہوا۔ ۲۱ نومبر ۱۹۴۵ء کو قائداعظم محمد علی جناح نے مسلمانانِ سرحد کے نام ایک پیغام میں فرمایا: "مجھے بے حد مسرت ہے کہ صوبہ سرحد کے پٹھانوں نے بالآخر پاکستان کے تصور کو دلی طور پر قبول کر لیا ہے۔ وہ اب آزادی کے خواہاں ہیں۔ ایسی آزادی جو انگریز اور ہندو دونوں کے تسلط اور غلبے سے مبرا ہو۔ میں ۱۹۳۶ء کے سرحدی مسلمانوں اور آج کے سرحدی مسلمانوں میں ایک نمایاں تبدیلی دیکھ رہا ہوں۔ مجھے اس بات کی انتہائی خوشی ہے کہ یہاں کے مسلمان اپنے حقوق کی حفاظت کی خاطر پوری طرح بیدار ہیں۔ جب پچھلی مرتبہ ۱۹۳۶ء میں مجھے یہاں آنے اور دس روز تک قیام کرنے کا موقع ملا تو صوبہ سرحد کے مسلمان کانگرس کے دام میں بری طرح پھنسے ہوئے تھے، لیکن آج ہر مسلمان مرد، عورت، بچہ، بوڑھا بلکہ ہر ہندو بھی یہ بات اچھی طرح جان چکا ہے کہ مسلم لیگ ہی مسلمانانِ ہند کی واحد نمائندہ جماعت ہے اور اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ اس وقت کروڑوں مسلمان مسلم لیگ کے جھنڈے تلے جمع ہیں۔

"ہمیں بیک وقت دو محاذوں پر جنگ لڑنی پڑ رہی ہے۔ ایک ہندو کے ساتھ، اور دوسرے برطانوی

---

۵۳ پاکستان منزل بہ منزل از سید شریف الدین پیرزادہ، ص ۹۵-۳۹۴

شہنشاہیت کے ساتھ۔ ہندو اور انگریز دونوں سرمایہ دارانہ ذہنیت کے مالک ہیں۔ بڑے ہوشیار ہیں۔ تاہم مسلمان پاکستان حاصل کر کے رہیں گے تاکہ وہاں وہ اپنی دینی، تمدنی اور تہذیبی روایات کے مطابق زندگی بسر کر سکیں۔[۵۴]

اسی زمانے میں خان عبدالقیوم خاں نے مسلم لیگ میں شمولیت اختیار کر کے تحریک پاکستان کے لیے کام شروع کیا۔ انھوں نے صوبہ سرحد کے کونے کونے میں پہنچ کر عوام کو مسلم لیگ کے پرچم تلے متحد کرنے میں بڑا کام کیا۔ صوبہ سرحد کے عوام کو جھنجھوڑا کہ وہ حصول پاکستان کی جدوجہد میں بھرپور حصہ لیں تاکہ مسلمان اپنے لیے الگ وطن حاصل کر سکیں۔ کوہاٹ، مردان، ڈیرہ اسماعیل خاں اور ایبٹ آباد میں مسلم لیگ کی دو روزہ اور تین روزہ کانفرنسیں منعقد کرا کے مسلم لیگ کو مقبول بنانے کے لیے انھوں ان تھک کام کیا۔

شمال مغربی سرحدی صوبے میں تحریکِ پاکستان کامیابی سے چل رہی تھی کہ صوبہ سرحد کی کانگرسی حکومت نے مسلم لیگ کے رضاکاروں اور رہنماؤں کو ظلم کا نشانہ بنایا اور ان پر جھوٹے مقدمات قائم کر کے انھیں جیل میں بند کرنا شروع کر دیا۔ اس کے خلاف فروری ۱۹۴۷ء کو مسلم لیگ نے سول نافرمانی کی تحریک شروع کی اور کانگرسی حکومت سے کہا کہ وہ عوام کا اعتماد کھو چکی ہے، اس لیے حکومت سے مستعفی ہو جائے، مگر کانگرسی حکومت نے تحریک کو دبانے کے لیے مسلم لیگی رہنماؤں کی وسیع پیمانے پر گرفتاریاں شروع کیں، لیکن اس کے باوجود تمام صوبے میں سول نافرمانی کی تحریک چلتی رہی۔ پشاور میں "صدائے پاکستان" کے نام سے ایک روزنامہ جاری کیا گیا۔ یہ روزنامہ قلمی ہوتا تھا اور خفیہ ترتیب دیا جاتا تھا۔ اس میں سرحد مسلم لیگ کی سرگرمیاں بیان کی جاتی تھیں۔ خفیہ اخبار کے ساتھ ساتھ پشاور میں ایک خفیہ ریڈیو سٹیشن بھی قائم کیا گیا تھا، جس کے ذریعے شہر کے تین مختلف مقامات سے مختلف اوقات میں نشر کر کے صوبہ سرحد میں مسلم لیگ کی شاخوں کو احکام جاری کیے جاتے تھے اور تحریک کو منظم کرنے کے لیے تمام طریقے بروئے کار لائے جاتے تھے۔ تحریک سول نافرمانی کے دوران تقریباً آٹھ ہزار مسلم لیگ کے رہنما اور رضاکاروں کو حکومت نے گرفتار کر کے جیلوں میں بند کر دیا تھا۔ ان پر مقدمات قائم کیے گئے، اور طرح طرح کی ایذا دہیاں کی گئیں مگر اس کے باوجود کانگرسی حکومت تحریک کو ختم نہ کر سکی۔[۵۵]

---

۵۴ قائداعظم اور صوبہ سرحد از محمد شفیع صابر، ص ۱۱۰۔ ۱۰۹

۵۵ صوبہ سرحد اور قائداعظم از عزیز جاوید

۳ جون ۱۹۴۷ء کو حکومتِ برطانیہ نے برصغیر کے مسلمانوں کے مطالبۂ پاکستان کو تسلیم کر لیا ۔ لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے تقسیم ہند کے منصوبے کا اعلان کیا اور بتایا کہ صوبہ سرحد میں استصواب رائے (ریفرنڈم) کے ذریعے عوام فیصلہ کریں گے کہ وہ پاکستان میں شامل ہونا چاہتے ہیں یا ہندوستان میں ۔ اس منصوبے پر قائداعظم محمد علی جناح نے اپنی نشری تقریر میں صوبہ سرحد کے مسلمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا : "جو منصوبہ ابھی ابھی نشر کیا گیا ہے ، اس کے پیراگراف گیارہ سے یہ عیاں ہے کہ شمال مغربی سرحدی صوبے میں ریفرنڈم کرایا جائے گا جس کے ذریعے شمال مغربی سرحدی صوبے کی قانون ساز اسمبلی کے رائے دہندگان اس بات کا فیصلہ کریں گے کہ آیا وہ پاکستان کی دستور ساز اسمبلی میں شامل ہونا چاہتے ہیں یا ہندوستان کی دستور ساز اسمبلی میں ۔

"اندریں حالات میں سرحد کی صوبائی مسلم لیگ سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ پُرامن سول نافرمانی کی تحریک کو جو انھیں بوجہ مجبوری شروع کرنی پڑی تھی اب ختم کر دیں ـــــ میں مسلم لیگ کے تمام لیڈروں سے اپیل کرتا ہوں کہ وہ اپنے عوام کو منظم کریں تاکہ وہ اس استصواب رائے عامہ میں ہمت اور حوصلے کے ساتھ پُرامید ہو کر حصہ لیں ۔ مجھے پورا بھروسہ ہے کہ سرحد کے عوام متفقہ طور پر پاکستان ہی کی دستور ساز اسمبلی میں شامل ہونے کا فیصلہ کریں گے ۔

" ہماری شہری آزادی کی جنگ میں مسلمانوں کے تمام طبقوں نے جیسی جیسی مصیبتیں برداشت کیں ، جو جو قربانیاں دیں اور خاص طور پر سرحد کی خواتین نے جیسی خدمات انجام دیں ، ان سب کے لیے میں اپنے تشکر و امتنان کا اظہار کیے بغیر نہیں رہ سکتا ۔ کسی پہ الزام لگائے بغیر جس کا یہ موقع بھی نہیں ، مجھے ان تمام لوگوں کے ساتھ گہری ہمدردی ہے جنھوں نے اس جدوجہد میں بڑی بڑی تکلیفیں برداشت کیں ، جن کی جائداد اور املاک تباہ و برباد ہوئی اور جو اس راہ میں شہادت پا گئے ۔

مجھے پوری پوری امید ہے کہ صوبہ سرحد میں استصواب رائے عامہ پُرامن طریقے پر ہو گا ۔ ہر شخص کو اس بات کی پوری کوشش کرنی چاہیے کہ صوبہ سرحد کے عوام کی آزادانہ منصفانہ اور سچی رائے حاصل کی جائے ۔ میں دوبارہ تمام لوگوں سے امن و امان برقرار رکھنے کی پُرزور اپیل کرتا ہوں ۔ پاکستان زندہ باد !"[۵۶]

---

[۵۶] قائداعظم اور صوبہ سرحد از محمد شفیع صابر ، ص ۲۴۸ - ۲۴۷

چنانچہ قائدِاعظم محمد علی جناح کے حکم پر صوبہ سرحد میں سول نافرمانی کی تحریک ختم کر دی گئی اور مسلم لیگ کے رہنما اور رضاکار استصواب رائے کی مہم کی تیاری میں معروف ہو گئے۔ علی گڑھ یونیورسٹی اور دوسرے کالجوں کے مسلمان طلبا نے بھی پاکستان کا پیغام جگہ جگہ پہنچانے میں نمایاں حصہ لیا اور اپنے مقصد میں کامیابی حاصل کی۔

فوج اور پولیس کی نگرانی میں شمال مغربی سرحدی صوبے میں استصواب رائے کا انتظام کیا گیا تاکہ عوام فیصلہ کر سکیں کہ وہ پاکستان یا ہندوستان میں شریک ہونا چاہتے ہیں۔ چنانچہ ۶ جولائی سے ۱۷ جولائی ۱۹۴۷ء تک صوبہ سرحد میں استصواب رائے ہوا جو کہ بڑے پُرامن اور منظم طریق میں ہوا۔ اگرچہ جذبات انتہائی کشیدہ تھے تاہم کسی جگہ سے کسی ناخوش گوار واقع کی اطلاع نہیں ملی۔ ۱۸ جولائی ۱۹۴۷ء کو استصواب رائے کے نتیجے کا اعلان کیا گیا کہ پاکستان کے حق میں ۲۸۹۲۴۴ اور ہندوستان کے حق میں صرف ۲۸۷۴ ووٹ آئے۔ اس طرح شمال مغربی سرحدی صوبے کے عوام نے بھاری اکثریت سے پاکستان کے حق میں فیصلہ دیا[۵۰]

---

۵۰ قائدِاعظم اور صوبہ سرحد از محمد شفیع صابر، ص ۲۶۰ - ۲۵۹

(بقیہ یورپ کی نشاۃِ ثانیہ میں مسلم فکر کا حصہ)

اور ارسطو و افلاطون کے نظریات کو اس طرح ڈھالا جانے لگا کہ وہ زیادہ سے زیادہ پُرکشش ثابت ہوں۔ پندرھویں صدی عیسوی کے اختتامی سالوں میں عربی سے لاطینی میں ترجمہ ہونے والی کتابوں کی تعداد اتنی بڑھ گئی کہ پادریوں کی مخالفت کے باوجود ان کے مطالعہ و تدریس میں کچھ فرق نہ پڑا۔ یہ کتابیں یونیورسٹیوں کے نصاب میں شامل ہو گئی تھیں۔ اس طرح رفتہ رفتہ ارسطو کی مشائیت کی مخالفت اور افلاطونی اشراقیت و تحقیقی تجربیت کی حمایت سے تحریک احیائے علوم (RENAISSANCE) کا زینہ فراہم ہو گیا۔

ضیاءالدین لاہوری

رویت ہلال کے فلکیاتی شواہد

عام طور پر یہ تصور کیا جاتا ہے کہ جدید سائنس دان رویت ہلال کے بارے میں حتمی طور پر پیش گوئی کرنے کی مکمل اہلیت رکھتے ہیں لہٰذا ہمیں نیا چاند دیکھنے کے پرانے رسم و رواج کو ختم کرکے اس کا فیصلہ محکمہ موسمیات یا متعلقہ ماہرین پر چھوڑ دینا چاہیے۔ یہ خیال غلط فہمی پر مبنی ہے۔ انسان نے سائنسی طور پر اس قدر ترقی کر لی ہے کہ وہ چاند پر پہنچ چکا ہے، مگر اس کے باوجود نئے چاند کے دکھائی دینے والی شام کا تعین کرنا اس کے لیے ممکن نہیں۔ ایک شمسی سال کے مہینوں کی ہر تاریخ کے خاص اوقات میں سورج کی جو کیفیت ہوتی ہے ہو بہو وہی کیفیت کسی بھی سال کی ان تاریخوں کے انہی اوقات میں ہوتی ہے۔ زمین کی گردش کے باعث سورج کی محسوس کی جانے والی رفتار اور اس کا زمین سے فاصلہ اور رُخ ان تاریخوں میں ایک جیسے ہوتے ہیں۔ لہٰذا اوقاتِ نماز اور اوقاتِ سحر و افطار کے معاملے میں ہم ماہرین کے تعین کردہ اوقات پر مکمل بھروسہ کرتے ہیں۔ اس کے برعکس چاند کی رفتار، اس کا زمین کے کسی حصے سے فاصلہ اور اس کی گردش کے راستے کسی بھی ماہ کسی دوسرے مہینے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ ماہرینِ فلکیات چاند کی ہر لمحے کی حرکات کی معلومات رکھتے ہیں، مگر جہاں تک چاند کے دکھائی دینے کا معاملہ ہے اس میں کئی دوسرے عوامل بھی کارفرما ہوتے ہیں جیسے چاند کی عمر، اس کا سورج سے فاصلہ، کسی مقام کی سطح سمندر سے بلندی، وہاں کی موسمی کیفیات، فضا کا شفاف پن اور دیکھنے والے کی نظر کی قوت۔ دنیا کے تمام ماہرینِ فلکیات اس بات پر متفق ہیں کہ چاند دکھائی دیے جانے کے بارے میں متعدد پیش گوئیاں غیر یقینی ہوتی ہیں، البتہ رویت ہلال کے ضمن میں شرعی قیود کو برقرار رکھنے کے ساتھ ساتھ اگر تحقیق سے کام لیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ ہم مذہبی تقریبات کے تعین کے معاملے میں خاص حالات میں پیشگی کسی نتیجے پر پہنچ سکیں۔

جیسا کہ ہم محسوس کرتے ہیں کہ نیا چاند ہمیں ہر روز بڑھتا نظر آتا ہے یہاں تک کہ ایک موقعے پر وہ دائرے کی صورت میں مکمل ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد اس کا وجود روز بروز کم ہونے لگتا ہے اور ایک وقت ایسا آتا ہے

جب اس کا وجود بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ اس سے دوسرے لمحے اس کا نیا وجود شروع ہو جاتا ہے۔ اس وقت کو عموماً قرانِ شمس و قمر یا اماوس کہتے ہیں۔ یہ وہ وقت ہے جب سورج اور چاند ایک سیدھ میں صفر درجے پر ہوتے ہیں۔ علوم فلکیات میں اسے ہی اصطلاحاً نئے چاند کی ابتدا کہا جاتا ہے۔ اس وقت اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ بال سے زیادہ باریک اور سورج کی شعاعوں کی براہِ راست زد میں ہوتا ہے، لہٰذا انسانی آنکھیں یا انتہائی طاقت ور دوربین بھی اسے دیکھنے کے قابل نہیں ہوتے۔ جوں جوں چاند کی عمر زیادہ ہوتی ہے اس کا وجود بڑھتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ سورج سے دور ہوتے ہوئے اس کی شعاعوں کی براہِ راست زد سے باہر نکلتا جاتا ہے۔ بالآخر ایک وقت اس کا وجود اس قدر ہو جاتا ہے کہ سورج سے ایک خاص فاصلے پر غروبِ آفتاب کے بعد انسانی آنکھوں کے نظر آنے کے قابل ہو جاتا ہے۔ ماہرین کے مطابق نیا چاند اپنا وجود شروع ہونے کے بعد مضمون کے شروع میں بیان کردہ عوامل کے زیرِ اثر بیس یا تیس گھنٹوں کے درمیان آنے والی شام کو دکھائی دے جاتا ہے۔

راقم نے پاکستان میں گیارہ سال کے مشاہدات کی بنا پر نظر آنے والے چاند کی کیفیات کے متعلق ایک نقشہ ترتیب دیا ہے جس پر ہر ماہ چاند نظر آنے والی شام اور اس سے پیشتر ایک شام کی لاہور سے متعلق فلکیاتی معلومات درج ہیں۔ یہ نقشہ محققین کی توجہ کا مستحق ہے اور وہ اس پر مزید تحقیق کر کے اس کام کو آگے بڑھا سکتے ہیں۔ راقم ان مشاہدات سے اخذ ہونے والے نتائج کا تعین اور ان پر تبصرہ فنی ماہرین پر چھوڑتا ہے، البتہ قارئین کے لیے ان اعداد و شمار کا عمومی تجزیہ کرنا زیادہ مشکل امر نہیں بلکہ دلچسپی کا باعث ہوگا۔

	قرانِ شمس و قمر		رویتِ ہلال کی شام بمقام لاہور					رویت ہلال سے ایک شام قبل بمقام لاہور				
	تاریخ شمسی	بوقت	تاریخ شمسی	غروب آفتاب	غروب قمر	فرق	چاند کی عمر	تاریخ شمسی	غروب آفتاب	غروب قمر	فرق	چاند کی عمر
محرم ۱۳۹۲	۱۵ فروری ۱۹۷۲	۵-۲۹	۱۶ فروری ۱۹۷۲	۱۷-۵۲	۱۹-۲۸	۹۶ منٹ	½۳۶ گھنٹے	۱۵ فروری ۱۹۷۲	۱۷-۵۱	۱۸-۲۱	۳۰ منٹ	½۱۲ گھنٹے
صفر ″	۱۵ مارچ	۱۶-۳۵	۱۶ مارچ	۱۸-۱۳	۱۹-۲۴	۷۱ منٹ	½۲۵ گھنٹے	۱۵ مارچ	۱۸-۱۲	۱۸-۱۵	۳ منٹ	½۱ گھنٹہ
ربیع الاوّل	۱۴ اپریل	۱-۳۱	۱۵ اپریل	۱۸-۳۳	۲۰-۳۷	۱۲۴ منٹ	۴۱ گھنٹے	۱۴ اپریل	۱۸-۳۲	۱۹-۲۳	۵۱ منٹ	۱۷ گھنٹے
ربیع الثانی	۱۳ مئی	۹-۰۸	۱۴ مئی	۱۸-۵۳	۲۰-۳۴	۱۰۱ منٹ	½۳۴ گھنٹے	۱۳ مئی	۱۸-۵۲	۱۹-۲۳	۳۱ منٹ	½۹ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۱۱ جون	۱۶-۳۰	۱۲ جون	۱۹-۱۰	۲۰-۱۷	۶۷ منٹ	½۲۶ گھنٹے	۱۱ جون	۱۹-۱۰	۱۹-۱۸	۸ منٹ	½۲ گھنٹے

۱۳۹۲ ادی الاخریٰ	۱۹۷۲ ۱۱ جولائی	۰۰-۳۹	۱۹۷۲ ۱۲ جولائی	۱۹-۱۲	۲۰-۲۱	۶۹ منٹ	۲۲½ گھنٹے	۱۹۷۲ ۱۱ جولائی	۱۹-۱۲	۱۹-۴۲	۳۰ منٹ	۱۸½ گھنٹے
جب ۰	۹ اگست	۱۰-۲۶	۱۱ اگست	۱۸-۵۲	۱۹-۵۳	۶۲ منٹ	۵۶½ گھنٹے	۱۰ اگست	۱۸-۵۳	۱۹-۲۵	۳۲ منٹ	۳۲½ گھنٹے
بان ۰	۷ ستمبر	۲۲-۲۸	۹ ستمبر	۱۸-۲۰	۱۸-۵۲	۳۲ منٹ	۴۴ گھنٹے	۸ ستمبر	۱۸-۳۱	۱۸-۳۲	ایک منٹ	۲۰ گھنٹے
ضان ۰	۷ اکتوبر	۱۳-۰۸	۹ اکتوبر	۱۷-۴۱	۱۸-۲۸	۴۷ منٹ	۵۲½ گھنٹے	۸ اکتوبر	۱۷-۴۲	۱۷-۵۴	۱۲ منٹ	۲۸½ گھنٹے
ال ۰	۶ نومبر	۶-۲۱	۷ نومبر	۱۷-۱۱	۱۷-۴۰	۲۹ منٹ	۳۵ گھنٹے	۶ نومبر	۱۷-۱۲	۱۷-۰۴	منفی ۸ منٹ	۱۱ گھنٹے
قعدہ ۰	۶ دسمبر	۱-۲۴	۷ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۸-۱۰	۶۹ منٹ	۳۹½ گھنٹے	۶ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۷-۱۷	۱۶ منٹ	۱۵½ گھنٹے
حجہ ۰	۴ جنوری ۱۹۷۳	۲۰-۴۲	۶ جنوری ۱۹۷۳	۱۷-۱۶	۱۸-۵۲	۹۶ منٹ	۴۴½ گھنٹے	۱۹۷۳ ۵ جنوری	۱۷-۱۵	۱۷-۵۴	۳۹ منٹ	۲۰½ گھنٹے
۱۳۹۳	۳ فروری	۱۴-۲۳	۴ فروری	۱۷-۴۱	۱۸-۴۳	۶۲ منٹ	۲۷ گھنٹے	۳ فروری	۱۷-۴۰	۱۷-۴۴	۴ منٹ	۳ گھنٹے
ر ۶	۵ مارچ	۵-۰۷	۶ مارچ	۱۸-۰۶	۱۹-۳۷	۹۱ منٹ	۳۷ گھنٹے	۵ مارچ	۱۸-۰۵	۱۸-۳۳	۲۸ منٹ	۱۳ گھنٹے
الاوّل	۳ اپریل	۱۶-۴۵	۴ اپریل	۱۸-۲۷	۱۹-۳۳	۶۶ منٹ	۲۵½ گھنٹے	۳ اپریل	۱۸-۲۶	۱۸-۳۴	۸ منٹ	½۱ گھنٹہ
الثانی	۳ مئی	۱-۵۵	۴ مئی	۱۸-۴۶	۲۰-۴۲	۱۱۶ منٹ	۴۱ گھنٹے	۳ مئی	۱۸-۴۵	۱۹-۳۲	۴۷ منٹ	۱۷ گھنٹے
الاولیٰ	یکم جون	۹-۳۴	۲ جون	۱۹-۰۵	۲۰-۳۰	۸۵ منٹ	۳۳½ گھنٹے	یکم جون	۱۹-۰۴	۱۹-۲۶	۲۲ منٹ	۹½ گھنٹے
الاخریٰ	۳۰ جون	۱۶-۳۹	۲ جولائی	۱۹-۱۴	۲۰-۴۲	۸۸ منٹ	۵۰½ گھنٹے	یکم جولائی	۱۹-۱۴	۲۰-۰۰	۴۶ منٹ	۲۶½ گھنٹے
	۲۹ جولائی	۲۳-۵۹	۳۱ جولائی	۱۹-۰۲	۱۹-۵۶	۵۴ منٹ	۴۳ گھنٹے	۳۰ جولائی	۱۹-۰۳	۱۹-۱۷	۱۴ منٹ	۱۹ گھنٹے
ن	۲۸ اگست	۸-۲۵	۳۰ اگست	۱۸-۳۱	۱۹-۳۰	۵۹ منٹ	۵۸ گھنٹے	۲۹ اگست	۱۸-۳۳	۱۸-۵۷	۲۴ منٹ	۳۴ گھنٹے
ن	۲۶ ستمبر	۱۸-۵۴	۲۸ ستمبر	۱۷-۵۳	۱۸-۳۵	۴۲ منٹ	۴۷ گھنٹے	۲۷ ستمبر	۱۷-۵۵	۱۸-۰۱	۶ منٹ	۲۳ گھنٹے
	۲۶ اکتوبر	۸-۱۷	۲۷ اکتوبر	۱۷-۲۱	۱۷-۵۱	۳۰ منٹ	۳۳ گھنٹے	۲۶ اکتوبر	۱۷-۲۲	۱۷-۰۹	منفی ۱۳ منٹ	۹ گھنٹے
دہ	۲۵ نومبر	۰۰-۵۵	۲۶ نومبر	۱۷-۰۲	۱۸-۰۶	۶۴ منٹ	۴۰ گھنٹے	۲۵ نومبر	۱۷-۰۲	۱۷-۱۵	۱۳ منٹ	۱۶ گھنٹے
	۲۴ دسمبر	۲۰-۰۷	۲۶ دسمبر	۱۷-۰۸	۱۸-۴۷	۹۹ منٹ	۴۵ گھنٹے	۲۵ دسمبر	۱۷-۰۸	۱۷-۴۷	۳۹ منٹ	۲۱ گھنٹے
۱۳۹	۱۹۷۴ ۲۳ جنوری	۱۶-۰۲	۱۹۷۴ ۲۴ جنوری	۱۷-۳۲	۱۸-۲۷	۵۵ منٹ	۲۵½ گھنٹے	۱۹۷۴ ۲۳ جنوری	۱۷-۳۱	۱۷-۳۲	ایک منٹ	½۱ گھنٹہ
	۲۲ فروری	۱۰-۳۴	۲۳ فروری	۱۷-۵۸	۱۹-۰۷	۶۹ منٹ	۳۱ گھنٹے	۲۲ فروری	۱۷-۵۷	۱۸-۱۱	۱۴ منٹ	۷ گھنٹے
ل	۲۴ مارچ	۲-۲۴	۲۵ مارچ	۱۸-۱۹	۱۹-۵۵	۹۶ منٹ	۴۰ گھنٹے	۲۴ مارچ	۱۸-۱۹	۱۸-۵۵	۳۶ منٹ	۱۶ گھنٹے

ربیع الثانی ۱۳۹۴	۲۲ اپریل ۱۹۷۴	۱۵-۱۷	۲۳ اپریل ۱۹۷۴	۱۸-۳۹	۱۹-۴۹	۷۰ منٹ	۲۷ گھنٹے	۲۲ اپریل ۱۹۷۴	۱۸-۳۸	۱۸-۵۰	۱۲ منٹ	۳ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۲۲ مئی	۱-۳۴	۲۳ مئی	۱۸-۵۹	۲۰-۴۳	۱۰۴ منٹ	۴۱ گھنٹے	۲۲ مئی	۱۸-۵۸	۱۹-۴۲	۴۴ منٹ	۱۷ گھنٹے
جمادی الآخر	۲۰ جون	۹-۵۶	۲۱ جون	۱۹-۱۳	۲۰-۱۹	۶۶ منٹ	۳۳ گھنٹے	۲۰ جون	۱۹-۱۳	۱۹-۲۵	۱۲ منٹ	۹ گھنٹے
رجب	۱۹ جولائی	۱۷-۰۷	۲۱ جولائی	۱۹-۰۹	۲۰-۲۳	۷۴ منٹ	۵۰ گھنٹے	۲۰ جولائی	۱۹-۰۹	۱۹-۳۷	۲۸ منٹ	۲۶ گھنٹے
شعبان	۱۸ اگست	۰۰-۰۲	۱۹ اگست	۱۸-۴۴	۱۹-۳۱	۴۷ منٹ	۴۲½ گھنٹے	۱۸ اگست	۱۸-۴۵	۱۸-۵۳	۸ منٹ	۱۸½ گھنٹے
رمضان	۱۶ ستمبر	۷-۴۵	۱۷ ستمبر	۱۸-۰۸	۱۸-۳۹	۳۱ منٹ	۳۴ گھنٹے	۱۶ ستمبر	۱۸-۰۹	۱۸-۰۱	منفی ۸ منٹ	۱۰ گھنٹے
شوال	۱۵ اکتوبر	۱۷-۲۵	۱۷ اکتوبر	۱۷-۳۱	۱۸-۳۷	۶۶ منٹ	۴۸ گھنٹے	۱۶ اکتوبر	۱۷-۳۲	۱۷-۵۳	۲۱ منٹ	۲۴ گھنٹے
ذی قعدہ	۱۴ نومبر	۵-۵۳	۱۵ نومبر	۱۷-۰۶	۱۸-۰۵	۵۹ منٹ	۳۵ گھنٹے	۱۴ نومبر	۱۷-۰۷	۱۷-۱۵	۸ منٹ	۱۱ گھنٹے
ذوالحجہ	۱۳ دسمبر	۲۱-۲۵	۱۵ دسمبر	۱۷-۰۲	۱۸-۳۸	۹۶ منٹ	۴۳½ گھنٹے	۱۴ دسمبر	۱۷-۰۲	۱۷-۳۲	۳۰ منٹ	۱۹½ گھنٹے
محرم ۱۳۹۵	۱۲ جنوری ۱۹۷۵	۱۵-۲۰	۱۳ جنوری ۱۹۷۵	۱۷-۲۱	۱۸-۲۰	۵۹ منٹ	۲۶ گھنٹے	۱۲ جنوری ۱۹۷۵	۱۷-۲۰	۱۷-۲۵	۵ منٹ	۲ گھنٹے
صفر	۱۱ فروری	۱۰-۱۷	۱۲ فروری	۱۷-۴۹	۱۸-۵۵	۶۶ منٹ	۳۱½ گھنٹے	۱۱ فروری	۱۷-۴۸	۱۸-۰۰	۱۲ منٹ	۷½ گھنٹے
ربیع الاول	۱۳ مارچ	۴-۴۷	۱۴ مارچ	۱۸-۱۲	۱۹-۳۱	۷۹ منٹ	۳۷ گھنٹے	۱۳ مارچ	۱۸-۱۱	۱۸-۳۷	۲۶ منٹ	۱۳ گھنٹے
ربیع الثانی	۱۱ اپریل	۲۱-۳۹	۱۳ اپریل	۱۸-۳۲	۲۰-۱۳	۱۰۱ منٹ	۴۴½ گھنٹے	۱۲ اپریل	۱۸-۳۱	۱۹-۱۶	۴۵ منٹ	۲۰½ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۱۱ مئی	۱۲-۰۵	۱۲ مئی	۱۸-۵۱	۲۰-۰۱	۸۰ منٹ	۳۰½ گھنٹے	۱۱ مئی	۱۸-۵۱	۱۹-۰۳	۱۲ منٹ	۶½ گھنٹے
جمادی [illegible]	۹ جون	۲۲-۴۹	۱۱ جون	۱۹-۱۰	۲۰-۳۳	۸۳ منٹ	۴۳ گھنٹے	۱۰ جون	۱۹-۰۹	۱۹-۴۲	۳۳ منٹ	۱۹ گھنٹے
رجب	۹ جولائی	۹-۱۰	۱۱ جولائی	۱۹-۱۲	۲۰-۴۲	۹۰ منٹ	۵۸ گھنٹے	۱۰ جولائی	۱۹-۱۲	۲۰-۰۰	۴۸ منٹ	۳۴ گھنٹے
شعبان	۷ اگست	۱۶-۵۷	۹ اگست	۱۸-۵۴	۱۹-۵۶	۶۲ منٹ	۵۰ گھنٹے	۸ اگست	۱۸-۵۵	۱۹-۱۷	۲۲ منٹ	۲۶ گھنٹے
رمضان	۶ ستمبر	۰۰-۱۹	۷ ستمبر	۱۸-۲۲	۱۹-۱۱	۴۹ منٹ	۴۲ گھنٹے	۶ ستمبر	۱۸-۲۳	۱۸-۲۹	۶ منٹ	۱۸ گھنٹے
شوال	۵ اکتوبر	۸-۲۳	۶ اکتوبر	۱۷-۴۴	۱۸-۲۷	۴۳ منٹ	۳۳ گھنٹے	۵ اکتوبر	۱۷-۴۵	۱۷-۴۰	منفی ۵ منٹ	۹ گھنٹے
ذی قعدہ	۳ نومبر	۱۸-۰۵	۵ نومبر	۱۷-۱۳	۱۸-۴۶	۹۳ منٹ	۴۷ گھنٹے	۴ نومبر	۱۷-۱۳	۱۷-۵۲	۳۹ منٹ	۲۳ گھنٹے
ذوالحجہ	۳ دسمبر	۵-۵۰	۴ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۸-۲۴	۸۳ منٹ	۳۵ گھنٹے	۳ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۷-۲۶	۲۵ منٹ	۱۱ گھنٹے
محرم ۱۳۹۶	یکم جنوری ۱۹۷۶	۱۹-۴۰	۳ جنوری ۱۹۷۶	۱۷-۱۲	۱۹-۰۶	۱۱۲ منٹ	۴۵½ گھنٹے	۲ جنوری ۱۹۷۶	۱۷-۱۳	۱۸-۰۸	۵۵ منٹ	۲۱½ گھنٹے

۱۳۹۶	۱۹۷۶		۱۹۷۶					۱۹۷۶				
صفر	۳۱ جنوری	۱۱-۲۰	یکم فروری	۱۷-۳۹	۱۸-۴۹	۷۰ منٹ	۳۰ گھنٹے	۳۱ جنوری	۱۷-۳۸	۱۷-۵۵	۱۷ منٹ	۶ گھنٹے
ربیع الاول	یکم مارچ	۳-۲۵	۲ مارچ	۱۸-۰۳	۱۹-۲۲	۸۰ منٹ	۳۷½ گھنٹے	یکم مارچ	۱۸-۰۲	۱۸-۳۰	۲۸ منٹ	۱۳½ گھنٹے
ربیع الثانی	۳۰ مارچ	۲۲-۰۸	یکم اپریل	۱۸-۲۴	۱۹-۵۷	۹۳ منٹ	۴۴ گھنٹے	۳۱ مارچ	۱۸-۲۳	۱۹-۰۳	۴۰ منٹ	۲۰ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۲۹ اپریل	۱۵-۲۰	۳۰ اپریل	۱۸-۴۴	۱۹-۳۸	۵۴ منٹ	۲۷ گھنٹے	۲۹ اپریل	۱۸-۴۳	۱۸-۴۵	۲ منٹ	۳ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۲۹ مئی	۶-۴۷	۳۰ مئی	۱۹-۰۳	۲۰-۰۹	۶۶ منٹ	۳۶ گھنٹے	۲۹ مئی	۱۹-۰۳	۱۹-۱۹	۱۶ منٹ	۱۲ گھنٹے
رجب	۲۷ جون	۱۹-۵۰	۲۹ جون	۱۹-۱۴	۲۰-۲۳	۶۹ منٹ	۴۷½ گھنٹے	۲۸ جون	۱۹-۱۴	۱۹-۴۰	۲۶ منٹ	۲۳½ گھنٹے
شعبان	۲۷ جولائی	۶-۳۹	۲۹ جولائی	۱۹-۰۴	۲۰-۲۱	۷۷ منٹ	۶۰ گھنٹے	۲۸ جولائی	۱۹-۰۴	۱۹-۴۲	۳۸ منٹ	۳۶ گھنٹے
رمضان	۲۵ اگست	۱۶-۰۱	۲۷ اگست	۱۸-۳۵	۱۹-۳۸	۶۳ منٹ	۴۰½ گھنٹے	۲۶ اگست	۱۸-۳۷	۱۸-۵۷	۲۰ منٹ	۲۶½ گھنٹے
شوال	۲۴ ستمبر	۰۰-۵۵	۲۵ ستمبر	۱۸-۵۸	۱۸-۵۶	۵۸ منٹ	۴۱ گھنٹے	۲۴ ستمبر	۱۸-۰۰	۱۸-۱۱	۱۱ منٹ	۱۷ گھنٹے
ذی قعدہ	۲۳ اکتوبر	۱۰-۱۰	۲۴ اکتوبر	۱۷-۲۴	۱۸-۲۱	۵۷ منٹ	۳۱ گھنٹے	۲۳ اکتوبر	۱۷-۲۴	۱۷-۲۵	۱ منٹ	۷ گھنٹے
ذوالحجہ	۲۱ نومبر	۲۰-۱۱	۲۲ نومبر	۱۷-۰۳	۱۷-۵۴	۵۱ منٹ	۲۱ گھنٹے	۲۱ نومبر	۱۷-۰۳	۱۶-۵۷	منفی ۶ منٹ	منفی ۳ گھنٹے
محرم ۱۳۹۷	۲۱ دسمبر	۷-۰۸	۲۲ دسمبر	۱۷-۰۶	۱۸-۰۱	۵۵ منٹ	۳۴ گھنٹے	۲۱ دسمبر	۱۷-۰۶	۱۷-۳۷	۳۱ منٹ	۱۰ گھنٹے
صفر	۱۹ جنوری ۱۹۷۷	۱۹-۱۱	۲۰ جنوری ۱۹۷۷	۱۷-۲۸	۱۸-۲۸	۶۰ منٹ	۲۲ گھنٹے	۱۹ جنوری ۱۹۷۷	۱۷-۲۷	۱۷-۲۵	منفی ۲ منٹ	منفی ۲ گھنٹے
ربیع الاول	۱۸ فروری	۸-۳۷	۱۹ فروری	۱۷-۵۵	۱۹-۱۲	۷۷ منٹ	۳۳ گھنٹے	۱۸ فروری	۱۷-۵۴	۱۸-۱۴	۲۰ منٹ	۹ گھنٹے
ربیع الثانی	۱۹ مارچ	۲۳-۳۳	۲۱ مارچ	۱۸-۱۷	۱۹-۴۸	۹۰ منٹ	۴۲½ گھنٹے	۲۰ مارچ	۱۸-۱۶	۱۸-۵۳	۳۷ منٹ	۱۸½ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۱۸ اپریل	۱۵-۳۵	۱۹ اپریل	۱۸-۳۶	۱۹-۲۸	۵۲ منٹ	۲۷ گھنٹے	۱۸ اپریل	۱۸-۳۵	۱۸-۳۵	صفر	۳ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۱۸ مئی	۷-۵۱	۱۹ مئی	۱۸-۵۶	۱۹-۵۶	۶۰ منٹ	۳۵ گھنٹے	۱۸ مئی	۱۸-۵۵	۱۹-۰۳	۸ منٹ	۱۱ گھنٹے
رجب	۱۶ جون	۲۲-۲۳	۱۸ جون	۱۹-۱۲	۲۰-۱۵	۶۳ منٹ	۴۴ گھنٹے	۱۷ جون	۱۹-۱۲	۱۹-۳۰	۱۸ منٹ	۲۰ گھنٹے
شعبان	۱۶ جولائی	۱۳-۳۷	۱۸ جولائی	۱۹-۱۰	۲۰-۱۴	۶۴ منٹ	۵۳½ گھنٹے	۱۷ جولائی	۱۹-۱۰	۱۹-۳۶	۲۶ منٹ	۲۹½ گھنٹے
رمضان	۱۵ اگست	۲-۳۱	۱۶ اگست	۱۸-۴۸	۱۹-۲۹	۴۱ منٹ	۴۰ گھنٹے	۱۵ اگست	۱۸-۴۵	۱۸-۵۲	۷ منٹ	۱۶ گھنٹے
شوال	۱۳ ستمبر	۱۳-۲۳	۱۵ ستمبر	۱۸-۱۱	۱۹-۲۴	۷۳ منٹ	۵۲ گھنٹے	۱۴ ستمبر	۱۸-۱۲	۱۸-۴۳	۳۱ منٹ	۲۸ گھنٹے
ذی قعدہ	۱۳ اکتوبر	۱-۳۱	۱۴ اکتوبر	۱۷-۳۵	۱۸-۴۷	۷۲ منٹ	۴۰ گھنٹے	۱۳ اکتوبر	۱۷-۳۴	۱۸-۰۰	۲۶ منٹ	۱۶ گھنٹے
الحجہ	۱۱ نومبر	۱۲-۰۹	۱۲ نومبر	۱۷-۰۸	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

محرم ۱۳۹۸	۱۰ دسمبر ۱۹۷۷	۲۲-۳۳	۱۱ دسمبر ۱۹۷۷	۱۷-۰۱	۱۷-۵۹	۵۸ منٹ	۱۸½ گھنٹے	۱۰ دسمبر ۱۹۷۷	۱۷-۰۱	۱۶-۵۷	منفی ۴ منٹ	منفی ۵½ گھنٹے
صفر	۹ جنوری ۱۹۷۸	۹-۰۰	۱۰ جنوری ۱۹۷۸	۱۷-۱۹	۱۸-۵۴	۹۵ منٹ	۳۲ گھنٹے	۹ جنوری ۱۹۷۸	۱۷-۱۸	۱۷-۴۶	۲۸ منٹ	۹ گھنٹے
ربیع الاول	۷ فروری	۱۹-۵۴	۸ فروری	۱۷-۴۵	۱۸-۴۳	۵۸ منٹ	۲۲ گھنٹے	۷ فروری	۱۷-۴۴	۱۷-۳۷	منفی ۷ منٹ	منفی ۲ گھنٹے
ربیع الثانی	۹ مارچ	۷-۳۶	۱۰ مارچ	۱۸-۰۹	۱۹-۳۲	۸۳ منٹ	۳۴½ گھنٹے	۹ مارچ	۱۸-۰۸	۱۸-۳۰	۲۲ منٹ	۱۰½ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۷ اپریل	۲۰-۱۵	۹ اپریل	۱۸-۲۹	۲۰-۱۲	۱۰۳ منٹ	۴۶ گھنٹے	۸ اپریل	۱۸-۲۹	۱۹-۱۴	۴۵ منٹ	۲۲ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۷ مئی	۹-۴۷	۸ مئی	۱۸-۴۹	۱۹-۵۲	۶۳ منٹ	۳۳ گھنٹے	۷ مئی	۱۸-۴۸	۱۸-۵۷	۹ منٹ	۹ گھنٹے
رجب	۶ جون	۰۰-۰۱	۷ جون	۱۹-۰۸	۲۰-۱۶	۶۸ منٹ	۴۳ گھنٹے	۶ جون	۱۹-۰۷	۱۹-۲۸	۲۱ منٹ	۱۹ گھنٹے
شعبان	۵ جولائی	۱۴-۵۰	۷ جولائی	۱۹-۱۳	۲۰-۲۰	۶۷ منٹ	۵۲ گھنٹے	۶ جولائی	۱۹-۱۴	۱۹-۴۱	۲۷ منٹ	۲۸ گھنٹے
رمضان	۴ اگست	۶-۰۱	۶ اگست	۱۸-۵۷	۲۰-۱۷	۸۰ منٹ	۶۲ گھنٹے	۵ اگست	۱۸-۵۷	۱۹-۳۶	۳۹ منٹ	۳۵½ گھنٹے
شوال	۲ ستمبر	۲۱-۰۹	۴ ستمبر	۱۸-۲۶	۱۹-۲۲	۵۶ منٹ	۴۵ گھنٹے	۳ ستمبر	۱۸-۲۸	۱۸-۴۷	۱۹ منٹ	۲۱ گھنٹے
ذی قعدہ	۲ اکتوبر	۱۱-۴۱	۴ اکتوبر	۱۷-۴۶	۱۹-۱۵	۸۹ منٹ	۵۴ گھنٹے	۳ اکتوبر	۱۷-۴۷	۱۸-۳۵	۴۸ منٹ	۳۰ گھنٹے
ذوالحجہ	یکم نومبر	۱-۰۶	۲ نومبر	۱۷-۱۵	۱۸-۴۰	۸۵ منٹ	۴۰ گھنٹے	یکم نومبر	۱۷-۱۶	۱۷-۵۴	۳۸ منٹ	۱۶ گھنٹے
محرم ۱۳۹۹	۳۰ نومبر	۱۳-۱۹	یکم دسمبر	۱۷-۰۱	۱۸-۱۷	۷۶ منٹ	۲۷½ گھنٹے	۳۰ نومبر	۱۷-۰۱	۱۷-۲۱	۲۰ منٹ	۳½ گھنٹے
صفر	۳۰ دسمبر	۰۰-۳۶	۳۱ دسمبر	۱۷-۱۱	۱۹-۰۸	۱۱۷ منٹ	۴۰½ گھنٹے	۳۰ دسمبر	۱۷-۱۱	۱۸-۰۱	۵۰ منٹ	۱۶½ گھنٹے
ربیع الاول	۲۸ جنوری ۱۹۷۹	۱۱-۲۰	۲۹ جنوری ۱۹۷۹	۱۷-۳۶	۱۹-۰۱	۸۵ منٹ	۳۰ گھنٹے	۲۸ جنوری ۱۹۷۹	۱۷-۳۵	۱۷-۵۲	۱۷ منٹ	۶ گھنٹے
ربیع الثانی	۲۶ فروری	۲۱-۴۵	۲۷ فروری	۱۸-۰۰	۱۸-۵۱	۵۱ منٹ	۲۰ گھنٹے	۲۶ فروری	۱۸-۰۰	۱۷-۴۴	منفی ۶ منٹ	منفی ۴ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۲۸ مارچ	۷-۵۹	۲۹ مارچ	۱۸-۲۲	۱۹-۴۶	۸۴ منٹ	۳۴ گھنٹے	۲۸ مارچ	۱۸-۲۱	۱۸-۴۲	۲۱ منٹ	۱۰ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۲۷ اپریل	۱۸-۱۵	۲۷ اپریل	۱۸-۴۲	۱۹-۳۳	۵۱ منٹ	۲۴ گھنٹے	۲۶ اپریل	۱۸-۴۱	۱۸-۳۰	منفی ۱۱ منٹ	صفر
رجب	۲۶ مئی	۵-۰۰	۲۷ مئی	۱۹-۰۱	۲۰-۱۲	۷۱ منٹ	۳۸ گھنٹے	۲۶ مئی	۱۹-۰۱	۱۹-۱۷	۱۶ منٹ	۱۴ گھنٹے
شعبان	۲۴ جون	۱۶-۵۸	۲۶ جون	۱۹-۱۴	۲۰-۳۰	۷۶ منٹ	۵۰ گھنٹے	۲۵ جون	۱۹-۱۴	۱۹-۴۵	۳۱ منٹ	۲۶ گھنٹے
رمضان	۲۴ جولائی	۶-۴۱	۲۵ جولائی	۱۹-۰۶	۱۹-۴۹	۴۳ منٹ	۳۶ گھنٹے	۲۴ جولائی	۱۹-۰۷	۱۹-۱۰	۳ منٹ	۱۲ گھنٹے
شوال	۲۲ اگست	۲۲-۱۰	۲۴ اگست	۱۸-۳۹	۱۹-۳۵	۵۶ منٹ	۴۴½ گھنٹے	۲۳ اگست	۱۸-۴۰	۱۹-۰۱	۲۱ منٹ	۲۰½ گھنٹے
ذی قعدہ	۲۱ ستمبر	۱۳-۴۷	۲۳ ستمبر	۱۸-۰۱	۱۹-۱۶	۷۵ منٹ	۵۱ گھنٹے	۲۲ ستمبر	۱۸-۰۳	۱۸-۴۲	۳۹ منٹ	۲۷ گھنٹے

۱۳۹۹	۱۹۷۹		۱۹۷۹					۱۹۷۹				
ذوالحجہ	۲۱ اکتوبر	۷-۲۳	۲۲ اکتوبر	۱۷-۲۵	۱۸-۲۹	۶۴ منٹ	۳۴ گھنٹے	۲۱ اکتوبر	۱۷-۲۶	۱۷-۵۲	۲۶ منٹ	۱۰ گھنٹے
محرم ۱۴۰۰	۱۹ نومبر	۲۳-۰۴	۲۱ نومبر	۱۷-۰۳	۱۸-۳۷	۹۴ منٹ	۴۲ گھنٹے	۲۰ نومبر	۱۷-۰۳	۱۷-۴۹	۴۵ منٹ	۱۸ گھنٹے
صفر	۱۹ دسمبر	۱۳-۲۳	۲۰ دسمبر	۱۷-۰۵	۱۸-۱۷	۷۲ منٹ	۲۸ گھنٹے	۱۹ دسمبر	۱۷-۰۵	۱۷-۲۰	۱۵ منٹ	۴ گھنٹے
ربیع الاول	۱۸ جنوری ۱۹۸۰	۲-۱۹	۱۹ جنوری ۱۹۸۰	۱۷-۲۷	۱۹-۱۰	۱۰۳ منٹ	۳۹ گھنٹے	۱۸ جنوری ۱۹۸۰	۱۷-۲۶	۱۸-۰۳	۳۷ منٹ	۱۵ گھنٹے
ربیع الثانی	۱۶ فروری	۱۳-۵۱	۱۷ فروری	۱۷-۵۳	۱۹-۰۴	۷۱ منٹ	۲۸ گھنٹے	۱۶ فروری	۱۷-۵۲	۱۷-۳۵	منفی ۱۷ منٹ	۴ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۱۶ مارچ	۲۳-۵۶	۱۸ مارچ	۱۸-۱۵	۲۰-۰۷	۱۱۲ منٹ	۴۲ گھنٹے	۱۷ مارچ	۱۸-۱۴	۱۸-۵۸	۴۴ منٹ	۱۸ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۱۵ اپریل	۸-۴۶	۱۶ اپریل	۱۸-۳۳	۱۹-۵۹	۸۵ منٹ	۳۴ گھنٹے	۱۵ اپریل	۱۸-۳۳	۱۸-۴۹	۱۶ منٹ	۱۰ گھنٹے
رجب	۱۴ مئی	۱۷-۰۰	۱۵ مئی	۱۸-۵۳	۱۹-۴۹	۵۶ منٹ	۲۶ گھنٹے	۱۴ مئی	۱۸-۵۳	۱۸-۴۴	منفی ۹ منٹ	۲ گھنٹے
شعبان	۱۳ جون	۱-۳۸	۱۴ جون	۱۹-۱۱	۲۰-۲۹	۷۸ منٹ	۴۱½ گھنٹے	۱۳ جون	۱۹-۱۱	۱۹-۳۵	۲۴ منٹ	۱۷½ گھنٹے
رمضان	۱۲ جولائی	۱۱-۴۶	۱۴ جولائی	۱۹-۱۱	۲۰-۳۱	۹۰ منٹ	۵۵ گھنٹے	۱۳ جولائی	۱۹-۱۱	۱۹-۵۸	۴۷ منٹ	۳۱ گھنٹے
شوال	۱۱ اگست	۰۰-۰۹	۱۳ اگست	۱۸-۵۱	۱۹-۵۲	۶۱ منٹ	۴۲½ گھنٹے	۱۱ اگست	۱۸-۵۲	۱۹-۱۶	۲۴ منٹ	۱۸½ گھنٹے
ذی قعدہ	۹ ستمبر	۱۵-۰۰	۱۱ ستمبر	۱۸-۱۶	۱۹-۳۰	۷۴ منٹ	۵۱ گھنٹے	۱۰ ستمبر	۱۸-۱۸	۱۸-۵۹	۴۱ منٹ	۲۷ گھنٹے
ذوالحجہ	۹ اکتوبر	۷-۵۰	۱۰ اکتوبر	۱۷-۴۰	۱۸-۳۶	۵۶ منٹ	۳۴ گھنٹے	۹ اکتوبر	۱۷-۴۱	۱۸-۰۳	۲۲ منٹ	۱۰ گھنٹے
محرم ۱۴۰۱	۸ نومبر	۱-۴۳	۹ نومبر	۱۷-۱۰	۱۸-۲۴	۷۴ منٹ	۳۹ گھنٹے	۸ نومبر	۱۷-۱۱	۱۷-۴۶	۳۵ منٹ	۱۵ گھنٹے
صفر	۷ دسمبر	۱۹-۳۵	۹ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۸-۳۹	۹۸ منٹ	۴۵ گھنٹے	۸ دسمبر	۱۷-۰۱	۱۷-۴۹	۴۸ منٹ	۲۱ گھنٹے
ربیع الاول	۶ جنوری ۱۹۸۱	۱۲-۲۴	۷ جنوری ۱۹۸۱	۱۷-۱۶	۱۸-۳۴	۷۸ منٹ	۲۹ گھنٹے	۶ جنوری ۱۹۸۱	۱۷-۱۶	۱۷-۲۶	۱۰ منٹ	۵ گھنٹے
ربیع الثانی	۵ فروری	۳-۱۴	۶ فروری	۱۷-۴۳	۱۹-۱۷	۹۴ منٹ	۳۸½ گھنٹے	۵ فروری	۱۷-۴۲	۱۸-۱۲	۳۰ منٹ	۱۴½ گھنٹے
جمادی الاولیٰ	۶ مارچ	۱۵-۳۱	۷ مارچ	۱۸-۰۷	۱۹-۱۱	۶۴ منٹ	۲۶½ گھنٹے	۶ مارچ	۱۸-۰۶	۱۸-۰۴	منفی ۲ منٹ	۲½ گھنٹے
جمادی الاخریٰ	۵ اپریل	۱-۱۹	۶ اپریل	۱۸-۲۸	۲۰-۱۴	۱۰۶ منٹ	۴۱ گھنٹے	۵ اپریل	۱۸-۲۷	۱۹-۰۴	۳۷ منٹ	۱۷ گھنٹے
رجب	۴ مئی	۹-۱۹	۵ مئی	۱۸-۴۷	۲۰-۲۰	۹۳ منٹ	۳۳ گھنٹے	۴ مئی	۱۸-۴۶	۱۸-۵۹	۱۳ منٹ	۹ گھنٹے
شعبان	۲ جون	۱۶-۳۲	۳ جون	۱۹-۰۵	۲۰-۰۲	۵۷ منٹ	۲۶½ گھنٹے	۲ جون	۱۹-۰۵	۱۹-۰۰	منفی ۵ منٹ	۲½ گھنٹے
رمضان	۲ جولائی	۰۰-۰۳	۳ جولائی	۱۹-۱۴	۲۰-۴۰	۸۶ منٹ	۴۳ گھنٹے	۲ جولائی	۱۹-۱۴	۱۹-۴۶	۳۲ منٹ	۱۹ گھنٹے
شوال	۳۱ جولائی	۸-۵۲	یکم اگست	۱۹-۰۱	۲۰-۰۱	۶۰ منٹ	۳۴ گھنٹے	۳۱ جولائی	۱۹-۰۲	۱۹-۱۷	۱۵ منٹ	۱۰ گھنٹے

ذی قعدہ (۱۴۰۱)	۲۹ اگست ۱۹۸۱	۱۹-۳۳	۳۱ اگست ۱۹۸۱	۱۸-۳۰	۱۹-۳۲	۶۲ منٹ	۴۷ گھنٹے	۳۰ اگست ۱۹۸۱	۱۸-۳۱	۱۹-۱۲	۴۱ منٹ	۲۳ گھنٹے
ذوالحجہ	۲۸ ستمبر	۹-۰۷	۲۹ ستمبر	۱۷-۵۳	۱۸-۴۹	۵۶ منٹ	۳۲½ گھنٹے	۲۸ ستمبر	۱۷-۵۳	۱۸-۱۸	۲۵ منٹ	۸½ گھنٹے
محرم ۱۴۰۲	۲۸ اکتوبر	۱-۱۳	۲۹ اکتوبر	۱۷-۱۹	۱۸-۲۹	۷۰ منٹ	۴۰ گھنٹے	۲۸ اکتوبر	۱۷-۲۰	۱۷-۵۴	۳۴ منٹ	۱۶ گھنٹے
صفر	۲۶ نومبر	۱۹-۳۸	۲۸ نومبر	۱۷-۰۱	۱۸-۲۸	۸۷ منٹ	۴۵ گھنٹے	۲۷ نومبر	۱۷-۰۲	۱۷-۴۴	۴۲ منٹ	۲۱ گھنٹے
ربیع الاول	۲۶ دسمبر	۱۵-۱۰	۲۸ دسمبر	۱۷-۱۰	۱۸-۵۲	۱۰۲ منٹ	۵۰ گھنٹے	۲۷ دسمبر	۱۷-۰۹	۱۸-۰۰	۵۱ منٹ	۲۷ گھنٹے
ربیع الثانی	۲۵ جنوری ۱۹۸۲	۹-۵۷	۲۶ جنوری ۱۹۸۲	۱۷-۳۴	۱۸-۳۸	۶۴ منٹ	۳۱½ گھنٹے	۲۵ جنوری ۱۹۸۲	۱۷-۳۳	۱۷-۴۱	۸ منٹ	۷½ گھنٹے
جمادی الاول	۲۴ فروری	۲-۱۳	۲۵ فروری	۱۷-۵۹	۱۹-۲۹	۹۰ منٹ	۳۹½ گھنٹے	۲۴ فروری	۱۷-۵۸	۱۸-۲۹	۳۱ منٹ	۱۵½ گھنٹے
جمادی الآخر	۲۵ مارچ	۱۵-۱۷	۲۷ مارچ	۱۸-۱۹	۲۰-۲۶	۱۲۷ منٹ	۵۱ گھنٹے	۲۶ مارچ	۱۸-۱۹	۱۹-۲۱	۶۲ منٹ	۲۷ گھنٹے
رجب	۲۴ اپریل	۱-۲۹	۲۵ اپریل	۱۸-۴۱	۲۰-۲۴	۱۰۳ منٹ	۴۱ گھنٹے	۲۴ اپریل	۱۸-۴۰	۱۹-۱۵	۳۵ منٹ	۱۷ گھنٹے
شعبان	۲۳ مئی	۹-۴۰	۲۴ مئی	۱۸-۵۹	۲۰-۲۲	۸۳ منٹ	۳۳ گھنٹے	۲۳ مئی	۱۸-۵۹	۱۹-۱۲	۱۳ منٹ	۹ گھنٹے
رمضان	۲۱ جون	۱۷-۵۲	۲۲ جون	۱۹-۱۳	۲۰-۱۳	۶۰ منٹ	۲۶ گھنٹے	۲۱ جون	۱۹-۱۳	۱۹-۰۷	منفی ۶ منٹ	۲ گھنٹے
شوال	۲۰ جولائی	۲۳-۵۷	۲۱ جولائی	۱۹-۰۸	۱۹-۵۰	۴۲ منٹ	۱۹ گھنٹے	۲۰ جولائی	۱۹-۰۹	۱۸-۵۵	منفی ۱۴ منٹ	منفی ۵ گھنٹے
ذی قعدہ	۱۹ اگست	۷-۴۵	۲۰ اگست	۱۸-۴۳	۱۵-۵۲	۶۹ منٹ	۳۵ گھنٹے	۱۹ اگست	۱۸-۴۴	۱۹-۱۲	۲۸ منٹ	۱۱ گھنٹے
ذوالحجہ	۱۷ ستمبر	۱۷-۰۹	۱۸ ستمبر	۱۸-۰۶	۱۸-۵۷	۵۱ منٹ	۲۵ گھنٹے	۱۷ ستمبر	۱۸-۰۶	۱۸-۱۷	۱۱ منٹ	ایک گھنٹہ

اس نقشے میں آپ کو بعض جگہ معلوم ہوگا کہ چاند تیس گھنٹوں سے زائد عمر کا ہونے کے باوجود نظر نہ آسکا۔ اس کی وجہ یہ ہوسکتی ہے کہ مطلع ابر آلود ہوگا یا زیادہ تردد کے ساتھ چاند دیکھنے کی کوشش نہیں کی گئی ہوگی، اور اگر غیر اہم مہینوں میں کوئی ذاتی طور پر چاند دیکھ بھی لے، وہ عوامی سطح پر اس کا بیان غیر اہم سمجھتا ہے۔ البتہ کم از کم عمر کے جو چاند نظر آئے (بشرطیکہ ان کا اعلان باقاعدہ قابلِ قبول شہادتوں کی روشنی میں کیا گیا ہو) ان کے اعداد و شمار قابلِ غور ہیں۔ چاند کی عمر اور غروب شمس و قمر میں فرق دونوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے تو نتائج تک پہنچنے میں آسانی ہوگی۔

راقم محکمۂ موسمیات لاہور کے متعلقہ عملہ اور مرکزی رویت ہلال کمیٹی اسلام آباد کے دفتر کا شکر گزار ہے کہ انھوں نے خوش دلی سے مطلوبہ معلومات مہیا کیں اور اس تحقیق کے کام کو آسان کیا۔ محققین اور فنی ماہرین سے درخواست ہے کہ غروبِ قمر میں اگر انھیں کہیں اختلاف نظر آئے تو اس کی اصلاح فرمالیں۔

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ جَابِرٍ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ اَطْفِئُوا الْمَصَابِیْحَ اِذَا رَقَدْتُمْ وَاَغْلِقُوا الْاَبْوَابَ وَاَوْکُوا الْاَسْقِیَةَ وَخَمِّرُوا الطَّعَامَ وَالشَّرَابَ وَاَحْسِبُہٗ قَالَ وَلَوْ بِعُوْدٍ تَعْرِضُہٗ (صحیح بخاری۔ کتاب الاشربۃ، باب تغطیۃ الاناء)

حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم رات کو سونے لگو تو دیا بجھا دیا کرو، دروازے بند کر دیا کرو، مشکیزوں کے منہ باندھ دیا کرو اور کھانے پینے کے برتنوں کو ڈھانپ دیا کرو۔ (حدیث کے راوی کہتے ہیں) شاید آنحضرت نے یہ بھی فرمایا کہ اگرچہ برتن کے اوپر کوئی لکڑی ہی رکھ دیا کرو)۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو ہر قسم کی ہدایات سے نوازا ہے۔ آپ نے جہاں نماز روزے کی پابندی اور حج و زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم دیا ہے، وہاں رہنے سہنے، کھانے پینے اور لوگوں سے میل جول کے آداب بھی سکھائے ہیں۔ آپ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ تم رات کو سونے لگو تو تمہیں کن امور کی پابندی کرنا اور کن باتوں پر عمل کرنا چاہیے۔ اس ضمن میں آپ نے چار باتوں پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔

پہلی بات آپ نے یہ فرمائی کہ سونے کے لیے بستر پر لیٹنے لگو تو دیا بجھا دیا کرو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں حکمت یہ پنہاں ہے کہ اگر دیا نہ بجھایا جائے تو ممکن ہے آندھی آجائے اور دیا نیچے گر جائے یا چوہا یا کوئی اور شے دیا نیچے گرا دے اور پھر آگ لگ جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض دفعہ دیا نہ بجھانے کی بے احتیاطی بہت سے نقصانات کا باعث بن جاتی ہے اور ہنستا بستا گھر برباد ہو جاتا ہے۔

دوسرا ارشاد آنحضرت نے یہ فرمایا کہ سوتے وقت گھر کے دروازے بند کر دیا کرو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چور اور غلط کردار لوگ اس انتظار میں رہتے ہیں کہ گھر کے افراد سو جائیں تو انھیں چوری کا موقع ملے۔ عام طور پر

رات کو یا دوپہر کے وقت چوری کی واردات کی جاتی ہیں، جب لوگ گہری نیند سو جاتے ہیں۔ اس لیے حضور نے فرمایا کہ اپنی اور اپنے گھر کی حفاظت بہرحال ضروری ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ سوتے وقت گھر کے تمام دروازے اچھی طرح بند کر لیے جائیں، تالے لگا لیے جائیں اور حفاظت کی جو صورتیں ممکن ہیں، ان پر عمل کیا جائے۔

تیسرا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دیا کہ مشکیزوں کے منہ باندھ دیا کرو۔

پہلے زمانے میں عام طور پر لوگ مشکیزوں میں پانی بھر لیتے تھے۔ کچھ عرصہ پیشتر جب پانی کی یہ فراوانی نہ تھی جو موجودہ دور میں ہے، دیہات کے لوگ کھیتوں میں جاتے وقت اور سفر کے دوران پانی کے چھوٹے چھوٹے مشکیزے بھر کر ساتھ لے جاتے تھے۔ عرب میں تو پانی کی انتہائی قلت تھی۔ کہیں ہی پانی نظر آتا تھا۔ اب بھی بہت سے علاقوں میں یہی حالت ہے، اس لیے ہر گھر میں مشکیزے رکھے ہوئے تھے اور لوگ انھیں پانی سے بھر لیتے تھے۔ سفر میں ہوتے یا حضر میں مشکیزے ضرور رکھتے تھے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پانی سے بے پروا ہو کر نہیں سونا چاہیے، جہاں تک ہو سکے پانی کی حفاظت کرنی چاہیے۔ اس کی ایک شکل یہ ہے کہ مشکیزوں کے منہ باندھ دیا کرو، کھلے نہ رکھا کرو۔ ایسا نہ ہو کہ تم سو جاؤ اور کوئی چیز مشکیزے میں گھس جائے یا اسے اس طرح ہلا دے کہ پانی مشکیزے سے نکل جائے اور ضائع ہو جائے۔ پانی مشکیزے میں ہو، گھڑے میں ہو یا کسی اور برتن میں، بہرحال اس کا منہ بند رکھنا چاہیے تاکہ کوئی چیز اس میں گرنے نہ پائے۔

چوتھی بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمائی کہ رات کے وقت کھانے پینے کے برتنوں کو ڈھانپ کر رکھنا چاہیے۔

بعض موسموں میں رات کے وقت کئی قسم کے کیڑے مکوڑے باہر نکل آتے ہیں اور برتنوں میں گھس جاتے ہیں، سانپ بچھو اور دوسرے زہریلے جانور بھی بعض اوقات برتنوں میں چلے جاتے ہیں۔ ان سے بچاؤ ضروری ہے، اس لیے حضور نے حکم دیا کہ جن برتنوں میں کھانے پینے کی چیزیں ڈالی جاتی ہیں، ان کو ڈھانپ کر رکھنا چاہیے (اگرچہ ان میں کھانے پینے کی کوئی شے ہو یا نہ ہو) حدیث کے راوی حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ جو آنحضرتؐ کے جلیل القدر صحابی ہیں فرماتے ہیں کہ شاید آنحضرت نے یہ بھی فرمایا تھا کہ کھانے پینے کے برتن ڈھانپ دیا کرو، اگرچہ ان پر کوئی لکڑی ہی رکھ دی جائے، (جو ان پر پوری آسکے)۔ مطلب یہ کہ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ کوئی اچھا سا ڈھکنا ہو تو ان پر رکھا جائے، معمولی چیز نہ ڈالی جائے بے شک کوئی چیز ہو برتن پر رکھ دینی چاہیے تاکہ اس میں کیڑا مکوڑا نہ داخل ہو سکے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث اپنے موضوع میں نہایت اہم ہے اور اس میں آپؐ نے جو چار باتیں بیان فرمائی ہیں ان پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔

نقد و نظر

صحیفہ ہمّام بن منبّہ

مصنف : ڈاکٹر محمد حمید اللہ

ناشر : ملک سنز، کارخانہ بازار۔ فیصل آباد

صفحات ۱۸۴ - قیمت پندرہ روپے

۱۹۳۳ میں ہندوستان کے مشہور محقق ڈاکٹر حمید اللہ کو (جو ایک عرصے سے پیرس میں مقیم ہیں اور یورپ میں تبلیغ اسلام کا فریضہ انجام دے رہے ہیں) برلن کی لائبریری سے ایک مخطوطہ دست یاب ہوا، جس کا نام "الصحیفۃ الصحیحۃ" ہے اور اب یہ "صحیفہ ہمام بن منبہ" کے نام سے موسوم ہے۔ اس کے بعد دمشق لائبریری سے اس کا ایک اور نسخہ ملا۔

ہمام بن منبہ معروف تابعی تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جلیل القدر صحابی حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کے شاگرد تھے۔ حضرت ابوہریرہ نے ۵۸ھ میں وفات پائی اور ہمام بن منبہ کا انتقال ۱۰۱ھ یا ۱۰۲ھ میں ہوا۔ ان کا سن ولادت ۴۰ھ ہے۔ انھوں نے اپنے عظیم المرتبت استاد حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو احادیث روایت کیں، ان میں سے ۱۳۸ احادیث اس مخطوطے میں درج ہیں اور یہ تمام حدیثیں احادیث کی مختلف کتابوں میں موجود اور متعدد صحابہ سے مروی ہیں۔

ڈاکٹر حمید اللہ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے جو انھوں نے خدمتِ حدیث کے سلسلے میں انجام دیا۔ پہلے اسے مضمون کی صورت میں دمشق کی عربی اکیڈیمی نے اپنے سہ ماہی رسالے "مجلۃ المجمع العلمی العربی" ۱۹۵۳ (۱۳۷۲ھ) کی چار اشاعتوں میں بالاقساط طبع کیا۔ اس کے بعد اسے کتابی شکل میں شائع کیا۔ پھر ڈاکٹر صاحب موصوف نے اسے اردو کے قالب میں ڈھالا اور اس پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا جو الہدیٰ بک ایجنسی، نظام شاہی روڈ، حیدر آباد دکن (ہندوستان) نے نہایت اہتمام سے بصورت کتاب شائع کیا۔

ڈاکٹر حمید اللہ نے اس پر جو مقدمہ تحریر کیا، وہ جمع و تدوین حدیث کے باب میں انتہائی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں انھوں نے مستند شواہد و دلائل سے ثابت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کی جمع و تدوین کا کام خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ ہی میں شروع ہوگیا تھا اور بہت سے ممتاز صحابہ احادیث کو ضبطِ کتابت میں لے آئے تھے، جن میں حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت ابوبکر صدیق، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ، حضرت سعد بن ابی عبیدہ، حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت ابوہریرہ، حضرت مغیرہ بن شعبہ، حضرت ابوبکرہ، حضرت عائشہ صدیقہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اسمائے گرامی خصوصیت سے لائق تذکرہ ہیں۔

اب یہی کتاب یعنی "صحیفہ ہمام بن منبہ" ملک سنز کارخانہ بازار فیصل آباد نے شائع کی ہے۔ اس پر پاکستان کے نامور اہلِ علم پروفیسر غلام احمد حریری نے دیباچہ رقم کیا ہے جو اس موضوع سے متعلق بہت سی معلومات پر مشتمل ہے۔

نقوشِ سیرت

مصنف : پروفیسر مولانا علم الدین سالک مرحوم

مرتب : پروفیسر احسان الٰہی سالک

ناشر : کتب خانہ انجمن حمایت اسلام، ریلوے روڈ، لاہور۔

کتابت، طباعت، کاغذ، جلد شاندار

صفحات ۲۲۴ قیمت ۴۰ روپے

پروفیسر مولانا علم الدین سالک مرحوم متعدد حیثیتوں سے ہماری قابلِ قدر متاع تھے۔ ان کی تمام عمر درس و تدریس میں گزری اور سینتیس سال (۱۹۶۶ء تک) انجمن حمایتِ اسلام (لاہور) کے قائم کردہ اسلامیہ کالج سے وابستہ رہے۔ ان کے شاگردوں کی تعداد بہت وسیع ہے اور یہ حضرات مختلف علمی و تدریسی خدمات میں مشغول ہیں۔ مولانا مرحوم ممتاز اہلِ قلم بھی تھے۔ انھوں نے کئی کتابیں تصنیف کیں اور رسائل و جرائد میں بے شمار مضامین لکھے۔ ان کی تازہ کتاب جوان کے صاحب زادۂ گرامی قدر پروفیسر احسان الٰہی سالک نے مرتب کی ہے، "نقوشِ سیرت" کے نام سے اس وقت پیشِ نگاہ ہے۔ یہ کتاب

جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ سے متعلق ہے۔ یہ ان کے
مضامین و مقالات کا مجموعہ ہے، جو انھوں نے ۱۹۲۰ء سے اپنی زندگی کے آخری دور ۱۹۷۳ء تک تحریر
کیے۔ یہ کل سولہ مقالات ہیں جن میں بعض ملک کے اخباروں اور رسالوں میں طبع ہو چکے تھے اور بعض
ن کی غیر مطبوعہ تقریریں تھیں۔ ان مقالات و تقریرات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ مبارکہ
کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کی گئی ہے۔ ان کے عنوانات یہ ہیں: (۱) رحمۃ للعالمین کا عزم و
ستقلال (۲) مساوات کا پیغمبر (۳) معراج النبی کی یادگار (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سفرِ
ہجرت (۵) تاریخ مسجد نبوی (۶) بیت النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام (۷) رسول اللہ اور روزہ (۸)
فتح عظیم (۹) مجبور دشمنوں پر رسول اللہ کی شفقت (۱۰) سراقہ بن مالک بن جعشم کا قبولِ اسلام
(۱۱) شکرگزاری — سیرتِ طیبہ کا ایک درخشندہ پہلو (۱۲) فتح مکہ — عہدِ رسالت کا ایک بے مثال
واقعہ (۱۳) سیرتِ رسول کی روشنی میں اتحاد و تنظیم (۱۴) محمد صلی اللہ علیہ وسلم — بانیٔ عظمتِ انسانی۔
(۱۵) سیرت ہادیٔ عالم اور اسلام کی دعوتِ انقلاب (۱۶) مردِ مومن تاریخ کے آئینے میں۔
پروفیسر مولانا علم الدین سالک کے لائق فرزند پروفیسر احسان الٰہی سالک نے سیرت النبی کے متعلق اپنے
والد مرحوم کے افکار و مقالات کو مرتب کر کے اور انجمن حمایتِ اسلام نے اسے معرضِ اشاعت میں لا کر
اس موضوع میں قارئین کو ایک نئی چیز سے روشناس کرایا ہے۔ انجمن حمایتِ اسلام کے صدر میاں
امیر الدین نے اس کا تعارف سپردِ قلم کیا ہے۔ کلیم اختر صاحب چیئرمین نشر و تالیف کمیٹی انجمن حمایتِ
اسلام نے افتتاحیہ اور پروفیسر ڈاکٹر یار محمد خاں نے دیباچہ لکھا ہے۔ پیش لفظ میں پروفیسر احسان الٰہی
صاحب نے مرحوم کی علمی سرگرمیوں اور زیرِ نظر کتاب کے مندرجات کے بارے میں چند امور کی وضاحت کی ہے۔

نگاری

مصنف : شفیق جالندھری
ناشر : علمی کتب خانہ، کبیر سٹریٹ، اردو بازار۔ لاہور
عمدہ کتابت، بہترین طباعت، اچھا کاغذ، دیدہ زیب سرورق۔ صفحات ۵۰۰۔ قیمت پچاس روپیہ
پروفیسر شفیق جالندھری ۱۹۷۱ء سے پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ صحافت سے منسلک ہیں اور کالم نویسی،

فیچر نگاری، زبان اور رائے عامہ کے مضامین پڑھاتے ہیں، اور یہ ان کا خاص موضوع ہے۔ روزنامہ جنگ، نوائے ملت، وفاق، سیاست، جسارت، عوام، ہفت روزہ زندگی، پندرہ روزہ زراعت نامہ وغیرہ اخبارات میں عرصے تک کام کرتے رہے ہیں۔ فنِ صحافت سے متعلق انھوں نے جو کتابیں لکھیں، وہ ہیں کالم نویسی، صحافت اور صحافی، مبادیاتِ صحافت، عوامی تائید و حمایت ابلاغیات اور صحافت۔ ان کی زیرِ نظر کتاب "فیچر نگاری" مئی ۱۹۸۳ء میں زیورِ طبع سے آراستہ ہوئی۔ اپنے موضوع کی اردو میں یہ اوّلین کتاب ہے۔ جس میں اسلوبِ صحافت، صحافتی زبان و انداز اور اس کے فنی تقاضوں سے متعلق بنیادی اور ضروری باتوں کی وضاحت کی گئی ہے۔

فیچر نگاری دنیائے صحافت کی ایک خاص صنف ہے، جو اسلوبِ تحریر اور اندازِ بیان و زبان کے اعتبار سے اداریے اور مضمون سے بالکل مختلف شے ہے۔ اس میں کسی واقعے یا معاملے کو ایسے شگفتہ پیرائے اور دلچسپ الفاظ میں ضبطِ کتابت میں لایا جاتا ہے کہ پڑھنے اور سننے والا ایک خاص کیفیت میں ڈوب جاتا ہے۔ یہ معاملہ محض خبر تک محدود نہیں ہوتا بلکہ اس کے تمام محرکات و اسباب اور اس کے عالمِ وقوع میں آنے کے پورے پس منظر کو اس کی تمام تفصیلات کے ساتھ حیطۂ تحریر میں لایا جاتا ہے اور قاری محسوس کرتا ہے کہ گویا اس واقعے کو اپنی آنکھوں کے سامنے رونما ہوتے دیکھ رہا ہے۔ فیچر نگار اس سے بعض دفعہ کچھ نتائج اخذ کرتا ہے اور بعض دفعہ یہ ذمہ داری قاری پر ڈال دیتا ہے۔ اس میں کبھی قاری اس سے ہم آہنگ ہوتا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ شفیق جالندھری نے اسے نہایت محنت سے لکھا ہے۔ فیچر نگاری کی تاریخ اور مختلف حضرات نے اس کی جو تعریف کی ہے، اسے تفصیل سے بیان کیا ہے۔ قدیم دور کے بعض مشہور اخبارات کے فیچر بھی بطور مثال درج کیے ہیں۔ موجودہ اخبارات کے فیچروں اور فیچر نگاروں کا ذکر بھی ذکر کیا ہے۔ فیچر کے حسن و زیبائش میں اخبارات کے لوگ جو کردار ادا کرتے ہیں، ان کا تذکرہ بھی کیا ہے، پھر فیچر نگار کو اپنے فرائض کی تکمیل کے لیے جن خطرناک اور تکلیف دہ حالات سے گزرنا پڑتا ہے، اس کی بھی چند مثالیں دی ہیں۔ بہرحال یہ کتاب اپنے موضوع کی اردو میں پہلی کتاب ہے اور بہت معلومات افزا ہے۔ اربابِ فن کی تصویروں سے کتاب اور بھی باعثِ کشش ہوگئی ہے۔

علمی رسائل کے مضامین

اخبار اردو، اسلام آباد۔ جولائی ۱۹۸۴

اردو ۔۔ ہماری قومی زبان	اسداللہ بھٹو
سعودی عرب میں قومی زبان کا عمل دخل	ڈاکٹر محمود الرحمٰن
کچھ اصطلاحات کے بارے میں	رشید احمد
اصطلاحات "سماجی تحفظ"	مسعود احمد چیمہ

اردو نامہ، لاہور ۔۔ جون ۱۹۸۴

زبان کی اہمیت	انعام الرحمٰن صدیقی
قانون کی تعلیم اور قومی زبان اردو	ڈاکٹر سید عبداللہ
اردو اور علاقائی زبانوں کے درمیان مماثلت	ـــــــــ
دفتری اردو کے قدیم نمونے	عبدالرفیق
دستور العمل	ـــــــــ

بینات، کراچی ۔۔ جون ۱۹۸۴

اس دور کا عظیم فتنہ	مفتی ولی حسن ٹونکی
امام ابو حنیفہ اور عقیدہ ارجا (مسلسل)	مولوی سردار احمد
نفائس الانفاس کی دینی، روحانی اور معاشرتی اہمیت	پروفیسر محمد اسلم
اسلامی فلسفۂ تعلیم اور پاکستان میں اس کا نفاذ (مسلسل)	خواجہ معزالدین احمد فاروقی

ضمیر انسانیت، لاہور ۔۔ جولائی ۸۴ ۱۹

رضائے الٰہی	خواجہ بدرالدین بانڈے

عورت — دنیا کی نصف آبادی — قمر بٹ

قرآن اپنے آئینے میں — نفیس الدین احمد

ابلیس اور شیطان — ایک حقیقت کے دو رخ — چوہدری محمد سعید

هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ — محمد علی فاروق

اسلام اور حسنِ اخلاق — ریاض حسین

جامعہ، دہلی — جون، جولائی ۱۹۸۴

فن کار، سماج اور حکومت — ڈاکٹر محمد ذاکر

اقبال اور جدیدیت — ڈاکٹر کبیر احمد جائسی (علیگ)

پروفیسر محمد سرور جامعی — محمد اسحاق بھٹی

شقہ جات عالمگیری — عہد اورنگ زیب کی تاریخ کا ایک ورق — ڈاکٹر سید محمد عزیز الدین حسین

الحق، اکوڑہ خٹک — مئی ۱۹۸۴

قادیان سے اسرائیل تک — ریٹائرڈ میجر امیر افضل خاں

وادیٔ سندھ کا مصنوعی حج — عبدالغفار شیخ

صحبتے با اہل حق — مولانا عبدالحق

اسلام میں سیاست و مملکت کی حقیقی بنیادیں — محمد یوسف فاروقی

خلافت صدیقی میں عسکری نظام — مولانا محمد عبدالمعبود

دہلی کا تازہ سفرنامہ — پروفیسر محمد اسلم

معارف، اعظم گڑھ — جون ۱۹۸۴

مطالعۂ سیرت اور مستشرقین — ڈاکٹر نثار احمد

ترکی کا ایک نامور صحافی — حافظ اشرف ادیب — ثروت صولت

صغانی کی عربی شاعری — ڈاکٹر حامد علی خاں

عہد نبوی میں اسلامی ریاست کا نظام تعلیم — ڈاکٹر شرف الدین اصلاحی

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن : مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف لکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاورات عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرانیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایۂ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمت قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول　　　　　　　　　　　　　　　　محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیات غالب : ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیر نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE (PAKISTAN)

ستمبر ۱۹۸۴

المعارف
علمی اسلامی ماہنامہ

ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور

مدیر مسئول

محمد اسحاق بھٹی

مجلسِ مشاورت

مولانا محمد حنیف ندوی

پروفیسر محمد سعید شیخ

سراج منیر

ماہ نامہ المعارف ۔ قیمت فی کاپی ایک روپیہ پچاس پیسے

سالانہ چندہ ۱۵ روپے - بذریعہ وی پی ۱۹ روپے

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ بموجب سرکلر نمبر

S.O.BCD.Edu.G-32/71 مورخہ 10 مئی 1971

جاری کردہ محکمۂ تعلیم حکومت پنجاب

ناشر	مقامِ اشاعت	طابع و مطبع
محمد اشرف ڈار	ادارۂ ثقافت اسلامیہ	ملک محمد عارف
معتمد	کلب روڈ ، لاہور	دین محمدی پریس لاہور

فون ۵۳۹۰۸

المعارف لاہور

| ۱۷ | ستمبر ۱۹۸۴ ذوالحجہ ۱۴۰۴ | شمارہ ۹ |

ترتیب

تاثرات

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کے ڈائریکٹر جناب سراج منیر صاحب نے ادارے کی زمامِ نظامت ہاتھ میں لیتے ہی ایک اہم قدم یہ اٹھایا کہ ادارے کے قدیم ترین رفیق اور متعدد علمی کتابوں کے مصنف مولانا محمد حنیف ندوی کے ساتھ ایک شام منانے کا اہتمام کیا۔ یہ شان دار تقریب ۳۰ جولائی کو نمازِ مغرب کے بعد واپڈا آڈیٹوریم میں وفاقی وزیرِ تعلیم جناب ڈاکٹر محمد افضل کے زیرِ صدارت منعقد ہوئی۔ سٹیج سیکرٹری کے فرائض خود سراج منیر صاحب نے انجام دیے۔

حاضرین سے پورا ہال بھرا ہوا تھا اور اس باوقار تقریب میں ہر حلقے کے لوگ شریک تھے۔ علمائے کرام، وکلا حضرات، کالجوں، یونیورسٹیوں اور دینی مدارس کے اساتذہ، مصنفین، ادیب، دانشور، صحافی اور مساجد کے خطبا یعنی ہر طبقے سے تعلق رکھنے والے حضرات موجود تھے۔ لاہور کے علاوہ دوسرے شہروں سیالکوٹ، گوجرانوالہ، فیصل آباد، جڑانوالہ اور ساہیوال وغیرہ سے بھی کافی تعداد میں لوگ آئے تھے۔

مقالہ نگار حضرات کو مقالے تیار کرنے اور لکھنے کے لیے اگرچہ زیادہ وقت نہیں مل سکا تاہم انھوں نے نہایت شوق اور محنت سے مقالے لکھے اور مولانا کے علمی اور تحقیقی پہلوؤں کو وضاحت سے بیان کیا اور مختلف موضوعات سے متعلق ان کی بلند پایہ تصنیفات کا تفصیلی جائزہ لیا۔ ان تصنیفات میں مولانا نے جن مسائل کو ہدفِ بحث ٹھہرایا ہے، ان کا تذکرہ کیا۔

مقالہ نگار حضرات میں پروفیسر سی اے قادر، پروفیسر مرزا محمد منور، پروفیسر عبدالقیوم، ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید یزدانی، پروفیسر وارث میر، مولانا قاری سعید الرحمٰن علوی، جناب میرزا ادیب، پروفیسر تحسین فراقی اور پروفیسر سعادت سعید کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ ان سطور کے راقم عاجز کا نام بھی اس فہرست میں شامل ہے۔ قلتِ وقت کے باعث افسوس ہے بعض مقالے پڑھے نہیں جا سکے۔ یہ تمام مقالے اور

ان کے علاوہ بعض دیگر اہلِ علم کے افکار و مقالات ان شاء اللہ کتابی شکل میں شائع کیے جائیں گے۔

آخر میں صدرِ جلسہ جناب ڈاکٹر محمد افضل نے مولانا کی علمی خدمات کو شاندار الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا۔ انھوں نے فرمایا کہ مولانا محمد حنیف ندوی کا شمار اونچے درجے کے اصحابِ تحقیق میں ہوتا ہے مولانا نے جو کتابیں تصنیف کی ہیں وہ اپنے موضوع میں منفرد حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی ذاتِ گرامی ہمارے لیے قابلِ فخر سرمایہ ہے۔ مولانا اگرچہ زندگی کی پچھتر منزلیں طے کر چکے ہیں لیکن ان کا قلم جوان اور فکر پورے عروج پر ہے۔ انھوں نے فرمایا مولانا کی تمام عمر دین کے تقاضوں کے مطابق بسر ہوئی اور انھوں نے علم کی ازحد خدمت کی۔ انھوں نے بہت سی علمی کتابیں تصنیف کیں اور مجتہدانہ اسلوب میں لکھا۔ اس قسم کے بلند فکر لوگ روز روز پیدا نہیں ہوتے۔

انھوں نے دعا کی کہ اللہ تعالیٰ ان کو ہمیشہ صحت و عافیت سے رکھے اور ان کو خدمتِ علم و دین کے مزید مواقع عطا فرمائے۔

اس موقع پر وفاقی وزیرِ تعلیم ڈاکٹر محمد افضل نے صدرِ پاکستان جنرل محمد ضیاء الحق کی طرف سے مولانا محمد حنیف ندوی کو ان کی علمی خدمات کے سلسلے میں دس ہزار روپے کا چیک پیش کیا۔

رات کے دس بجے تک یہ تقریب جاری رہی۔

---

۹ جولائی ۱۹۸۴ کو حلقۂ اہلِ علم کے گمنام مگر لائق رکن اور گورنمنٹ کالج لاہور کے فاضل استاد ڈاکٹر حامد خاں حامد نے وفات پائی۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔

ڈاکٹر حامد خاں حامد پاکستان کے مشہور عالم مولانا شریف اللہ خاں سواتی مرحوم کے فرزند نامدار تھے۔ مولانا شریف اللہ خاں آزادی سے قبل دہلی کے مدرسہ فتح پوری میں فرائض تدریس انجام دیتے تھے اور علم فقہ اور معقولات میں بالخصوص درک رکھتے تھے۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی مرحوم نے بھی کسی زمانے میں دہلی میں ان سے حصولِ علم کیا تھا۔ نہایت متواضع اور منکسر عالم تھے۔ وسعتِ علم کے ساتھ ساتھ وسعتِ ظرف و وسعتِ قلب کی دولت سے بھی مالا مال تھے۔ ڈاکٹر حامد خاں حامد نے بھی بہت سے اوصافِ عالی قدر باپ سے ورثے میں پائے تھے۔ حدیث پاک کے الفاظ میں کہنا چاہیے کہ ان کا معاملہ "الولد سر لابیہ"

کا ساتھا۔ عالی ظرفی، اخلاقی بلندی، ذہانت، تواضع، نرم مزاجی اور ہمدردی و غم گساری کی جو صفات والدِ بزرگوار میں پائی جاتی تھیں سعادت مند بیٹا بھی ان سے متصف تھا۔

ڈاکٹر صاحب مرحوم نے کل چھپن یا ستاون سال عمر پائی اور دفعتاً سفرِ آخرت پر روانہ ہوئے۔ وہ عمدہ خصال اہلِ علم تھے، مطالعۂ کتب اور تدریسی فرائض کی انجام دہی ان کا حاصلِ زندگی تھا۔ ان کا حلقۂ احباب بہت محدود تھا اور گوشہ گیر قسم کے آدمی تھے۔ کہیں آنا جانا اور روابط بڑھانا ان کا شیوہ نہ تھا۔

ان کا اصل مضمون فارسی تھا اور فارسی کے استاد تھے۔ کئی سال گورنمنٹ کالج فیصل آباد میں پڑھاتے رہے۔ گورنمنٹ کالج ڈیرہ غازی خاں میں بھی رہے۔ غالباً ۱۹۶۳ء میں گورنمنٹ کالج لاہور سے وابستہ ہوئے شعبۂ فارسی کے صدر تھے۔ ان کے طریقِ تدریس اور مشفقانہ رویے سے طلبا بہت متاثر تھے اور انتہائی احترام سے پیش آتے تھے۔

مرحوم نے ۱۹۷۳ میں تہران یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کیا۔ ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ ایران کی نامور علمی اور ادبی شخصیت "عارف قزوینی کے احوال و آثار" سے متعلق تھا۔

ان کو کبھی مار کر آگے نکلنے اور اپنے علم و تحقیق کی نمائش کرنے کی بالکل عادت نہ تھی۔ شہرت حاصل کرنے کے فن سے قطعی ناآشنا تھے۔ جہاں تک ممکن ہوتا اپنے علم و کمال کو چھپاتے اور پچھلی صفوں میں بیٹھنے کے لیے جگہ تلاش کرتے۔

دوسرے کو خاموش کرانا اور اپنی سنانا ان کی فطرت میں داخل نہ تھا۔ وہ درویشانہ اور قلندرانہ اوصاف کے مالک تھے۔ نہ کسی کو ہدفِ تنقید ٹھہراتے اور نہ اپنی مدح سرائی کے لیے فضا ہموار کرتے۔ دوسرے کے تھوڑے کام کو بھی بڑا قرار دیتے اور اپنے لیے اظہارِ عجز کرتے۔ زندگی کا ایک خاص ڈھب اختیار کر لیا تھا، اسی پر قائم رہے۔

تدریسی مصروفیتوں اور ذمے داریوں کے باوجود انھوں نے کچھ تصنیفی خدمات بھی انجام دیں۔ پی۔ ایچ ڈی کے مقالے کے علاوہ ایک کتاب "تذکرہ حضرت سخی سرور" تصنیف کی جو نامور بزرگ حضرت سخی سرور رحمۃ اللہ علیہ کے حالات و سوانح پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب علما اکیڈمی محکمہ اوقاف پنجاب (لاہور) نے شائع کی۔

علاوہ ازیں ایف۔ اے اور بی اے کے طلبا کے لیے فارسی گرامر لکھی جو پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ کی طرف سے شائع ہوئی۔

بعض رسائل و جرائد میں مختلف موضوعات سے متعلق مضامین و مقالات بھی تحریر کیے۔

ان سطور کے راقم پر مولانا شریف اللہ خاں مرحوم بھی شفقت فرماتے تھے اور ان کے لائق بیٹے ڈاکٹر دارا خاں عامد سے بھی مخلصانہ مراسم تھے۔ میں بھی ان کے ہاں جاتا، وہ بھی ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں تشریف لاتے تھے۔

المعارف کے لیے مرحوم مضمون بھی لکھتے تھے، لیکن اس وقت لکھتے جب لکھنے پر اصرار کیا جاتا۔

چوں کہ کئی سال تہران رہے تھے، اس لیے ان کے اسلوبِ نگارش پر فارسی کا غلبہ تھا لہذا اسی انداز سے اردو لکھتے تھے۔

مرحوم بہت سی خوبیوں کے مالک تھے۔ خیر خواہی اور اخلاص کا پیکر تھے۔ صحت بہت اچھی تھی اور یہ خیال بھی نہ تھا کہ اتنی جلدی دنیا سے کوچ کر جائیں گے۔ متوازن جسم، پورا قد، سرخ و سفید رنگ، رہن سہن صاف ستھرا، اجلا لباس، میٹھی زبان، بات چیت میں محتاط، بلند کردار، اونچا اخلاق، مہمان نواز، ہر ایک سے نیک سلوک، رفقائے کار سے محبت، طلبا پر شفقت ان کی وہ خصوصیات تھیں جو کم لوگوں کے حصے میں آتی ہیں۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ مرحوم کو جنت الفردوس میں جگہ دے اور ان کے احباب و متعلقین اور اعزہ و اقارب کو صبرِ جمیل کی توفیق عطا فرمائے۔

اللھم اغفر لہ وارحمہ وعافہ واعف عنہ۔

اپنے لائقِ احترام قارئین کی خدمت میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ ماہنامے کی صورت میں "المعارف" کا یہ آخری شمارہ ہے۔ آئندہ اسے سہ ماہی شائع کیا جائے گا، ان شاء اللہ۔

سہ ماہی "المعارف" کم و بیش دو سو صفحات پر مشتمل ہوگا اور صفحات میں اضافے کی وجہ سے اس کے مضامین و مندرجات میں بھی بہت حد تک تنوع پیدا ہو جائے گا۔ ہم کوشش کریں گے کہ ہر لحاظ سے اس کا معیار بلند کیا جائے اور قارئین کے لیے زیادہ سے زیادہ مواد مہیا کیا جائے۔ تاکہ ان کے ذوق و ذہن کی پوری طرح تسکین ہو سکے۔ ہم چاہتے ہیں کہ اس میں اسلامی، علمی، تحقیقی،

تاریخی، ادبی اور تنقیدی ہر نوع کے مضامین شائع کیے جائیں اور اسے بوقلموں مشمولات و محتویات سے مزین کیا جائے۔

علاوہ ازیں آئندہ کتابت و طباعت اور کاغذ کے اعتبار سے بھی اس میں حسن و زیبائی کا اہتمام کیا جا رہا ہے۔ یعنی جہاں اس میں باطنی تبدیلی پیدا ہوگی وہاں اس کے ظاہری رنگ و روپ کو بھی بدل دیا جائے گا۔

اس کے لیے ہم اپنے قارئین کی خدمت میں بھی عرض کریں گے کہ جہاں تک ممکن ہو ہماری طرف تعاون کا ہاتھ بڑھائیں اور مضمون نگار حضرات کے بابِ عالی پر بھی دستک دیں گے کہ اپنے رشحاتِ قلم سے ہماری مدد فرمائیں۔

ڈاکٹر محمد یوسف گورایہ

اسلامی ریاست میں اختیارِ حکمرانی

اسلامی ریاست کے موضوع پر اوّلین بحث اقتدار اور حاکمیت مطلقہ کو حاصل ہے۔ اس کے دو پہلو ہیں:

اوّل : پوری کائنات کا مقتدر اور حاکم مطلق کون ہے ؟

دوم : دنیا میں حکمرانی کا اختیار کسے حاصل ہے ؟

اقتدار و حاکمیت مطلقہ

اسلام میں پوری کائنات کا مقتدر اور حاکم مطلق اللہ ہے۔ وہ کائنات کا خالق و مالک ہے۔ اس نے ہر چیز کی تخلیق کا مقصد اور اس کی قدر و قوت مقرر کی۔ وہی کائنات کا مقتدر مطلق ہے:

اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ قَدِیۡرٌ (البقرہ : ۲۰)

یقیناً اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

کائنات کی مختلف اور منتشر اشیا اللہ کے حکم سے اپنی اپنی قدر و قوت اور اپنے اپنے مقصد تخلیق کے مطابق مقررہ فطری قوانین اور کلیات کے تابع ایک مستحکم نظام میں منظم اور اس کے حکم سے مسلسل متحرک ہیں، جس کے سبب اللہ پوری کائنات کا حاکم مطلق ہے:

اِنِ الۡحُکۡمُ اِلَّا لِلّٰہِ ؕ (الانعام : ۵۷)

حکم صرف اللہ کا ہے۔

اَلَا لَہُ الۡحُکۡمُ قف (الانعام : ۶۲)

خبردار ہو جاؤ حکم صرف اسی کا ہے۔

فَالۡحُکۡمُ لِلّٰہِ الۡعَلِیِّ الۡکَبِیۡرِ ۝ (المومن : ۱۲)

حکم صرف اللہ بزرگ و برتر ہی کا ہے۔

اختیار حکمرانی

اللہ نے اپنے اقتدار و حاکمیت مطلقہ میں سے دنیا میں حکمرانی کا اختیار امت مسلمہ کو بطور امانت عطا کیا۔ یہ اختیار بحیثیت مجموعی پوری امت کو حاصل ہے۔ امت کا ہر فرد اختیار حکمرانی میں برابر کا شریک ہے۔ کسی بھی فرد، خاندان، قبیلہ، علاقہ، جماعت، رنگ، نسل کو امت کے دوسرے افراد پر نسلی، خاندانی، قبائلی، علاقائی، جماعتی اعتبار سے اختیار حکمرانی میں کوئی فضیلت اور برتری حاصل نہیں۔ اختیار حکمرانی پوری امت کو تفویض ہوا ہے۔ اس پر قرآن و سنت کے دلائل یہ ہیں :

قرآن

۱۔ اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ (الحجرات : ۱۰)

سب مومن آپس میں بھائی ہیں۔

۲۔ یٰاَیُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ ؕ (الحجرات : ۱۳)

لوگو! ہم نے تمھیں ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور پھر تمھارے خاندان اور قبیلے بنائے تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچانو، درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تمھارے اندر سب سے زیادہ متقی ہے۔

۳۔ وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا ؕ (البقرہ : ۱۴۳)

اس طرح ہم نے تمھیں ایک امت وسط بنایا ہے تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

۴۔ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ ؕ (آل عمران : ۱۱۰)

لوگوں میں پیدا ہوئی امتوں میں تم سب سے بہتر امت ہو۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو، اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

۵۔ وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ (الانعام : ۱۶۵)

وہی ہے جس نے تمھیں زمین کا خلیفہ بنایا۔

۶۔ اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتَوُا الزَّکٰوةَ وَ اَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ ط (الحج : ۴۱)

یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اگر ہم زمین میں اقتدار دیں تو وہ نماز قائم کریں، زکوٰۃ دیں، معروف کا حکم دیں اور منکر سے منع کریں۔

۷۔ اِنَّ هٰذِهٖۤ اُمَّتُکُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً ﺗﺼﻠﮯ وَّاَنَا رَبُّکُمْ فَاعْبُدُوْنِ ۝ (الانبیا : ۹۲)

یہ تمھاری امت حقیقت میں ایک ہی امت ہے اور میں تمھارا رب ہوں۔ پس تم میری عبادت کرو۔

۸۔ وَمَنْ یَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ ۝ (المائدہ : ۵۶)

اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول اور اہل ایمان کو ساتھی بنالے تو اسے معلوم ہو کہ اللہ کی جماعت ہی غالب رہنے والی ہے۔

حدیث

۱۔ فلیس لعربی علی عجمی فضل ولا لعجمی علی عربی ولا لاسود علی ابیض ولا لابیض علیٰ اسود فضل الا بتقوی، الناس من آدم وآدم من تراب[1]

کسی عربی کو عجمی پر اور کسی عجمی کو عربی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں، نہ کسی کالے کو کسی گورے پر اور نہ کسی گورے کو کالے پر کوئی فضیلت ہے۔ فضیلت اور برتری صرف تقوے کی بنا پر ہے۔ سب لوگ آدم سے ہیں اور آدم مٹی سے تھے۔

۲۔ ایہا الناس کل مسلم اخوا المسلم وان المسلمون اخوۃ[2]

لوگو ہر مسلمان دوسرے مسلمان کا بھائی ہے اور سب مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے بھائی ہیں۔

۳۔ مثل المومن کمثل الجسد[3]

---

[1] خطبہ حجۃ الوداع [2] ایضاً [3] ابن ماجہ ۱۳۸- مسند احمد ۴ : ۲۶۸۔

مومن کی مثال ایک بدن کی مثال ہے۔

۴۔ اذا اشتکی عضوا تداعی له سائرہ جسدہ ۔[۴]

جب ایک عضو کو تکلیف ہو تو پورا جسم شکایت کرتا ہے۔

۵۔ المؤمن للمؤمن کالبنیان یشد بعضه بعضا ۔[۵]

مومن مومن کے لیے ایک عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کے ساتھ پیوست ہوتا ہے۔

مندرجہ بالا آیات اور احادیث سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تمام مسلمان بلا امتیاز و تخصیص ایک سیاسی وحدت ہیں۔ ہر فرد اس سیاسی وحدت کا جزو لاینفک ہے۔ "ان ھذہ امتکم امۃ واحدۃ" یہ تمھاری امت درحقیقت ایک وحدت ہے۔ اس کل میں ہر جز کو برابر اور مساوی قانون، سیاسی، معاشرتی، معاشی، تمدنی، تہذیبی حقوق حاصل ہیں۔ ایمان کے رشتۂ اخوت کے سبب ریاستی و سیاسی امور میں استحقاق اور ان معاملات کی انجام دہی کے لیے سیاسی نظام کی ترتیب و تشکیل میں تمام بہن بھائی برابر کے شریک ہیں۔ کسی بہن بھائی کو دوسرے بہن بھائی پر سیاسی حقوق کے اعتبار سے کوئی فضیلت و برتری حاصل نہیں۔ اسلامی اخوت اور سیاسی وحدت میں سب مسلمانوں کی برابری کی اہمیت قرآن کے ان پُرشوکت اور باوقار القابات سے واضح ہے۔ "امۃ مسلمۃ" (مسلمان امت) "امۃ وسطا" (معتدل امت) "خیر امۃ" (بہترین امت) "امۃ واحدۃ" (ایک ہی امت)۔ ایمانی رشتۂ اخوت میں منسلک ہونے کے سبب پوری امت کو اعلیٰ خطاب ملا۔ انما المومنون اخوۃ" (سب مومن آپس میں بھائی بھائی ہیں) مسلمانوں کو دینی تاریخ کے سب سے بڑے اعزاز "حزب اللہ" (اللہ کی جماعت) سے نوازا گیا۔

اگرچہ اس موضوع پر اب مزید دلائل کی ضرورت نہیں رہی کہ سب مسلمان ریاستی و سیاسی حقوق اور ملکی و حکومتی معاملات میں برابر کے شریک ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر کوئی فضیلت حاصل نہیں پھر بھی اسے اور مدلل بنایا جاتا ہے۔ متذکرہ آیات پر دوبارہ غور کیا جائے تو واضح ہوگا کہ ان میں تمام صیغے جمع کے استعمال ہوئے ہیں۔ "کنتم"، "جعلنکم"، "جعلکم"، "امتکم"، "مکنھم"۔ یہ صیغے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ان آیات

---

[۴] بخاری، الصحیح، ادب ۲۷۔

[۵] مسلم، الصحیح، ۶۶۔

کے مخاطب مسلمان ہیں۔ چونکہ یہ صیغے جمع کے ہیں اس لیے ان سے مراد تمام مسلمان ہیں۔ ان میں استثنا کا کوئی موقع اور مقام نہیں اور نہ ان کے سیاق و سباق میں استثنا کی کوئی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ خطاب بلا استثنا تمام مسلمان مردوں اور عورتوں سے ہے۔ قرآن کا یہ اصول ہے کہ معاشرت، معیشت، سیاست، ریاست، عدالت، صنعت، تجارت، تہذیب و تمدن، تعلیم و تربیت جیسے اہم ملکی و حکومتی امور میں جو احکام اور ہدایات دی گئی ہیں، ان میں جمع مرکز کے صیغے استعمال ہوئے ہیں، جن سے مرد و زن دونوں مساوی طور پر مراد ہیں۔ جو امور مردوں یا عورتوں کے لیے بطور جنس مخصوص ہیں ان کے صیغوں میں تذکیر و تانیث کی وضاحت موجود ہے۔ "شھداء علی الناس" امامت انسانیت کے منصب پر فائز ہونے کی ہدایت پوری امت کو ہے، اسی طرح "جعلنکم امۃ وسطا" میں پوری امت کو متوجہ کر کے براہ راست تمام مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے۔ "کنتم خیر امۃ" کے خطاب سے کسی شک و شبہ کی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ امت مسلمہ کا ہر فرد مخاطب ہے۔ "امتکم" کے خطاب میں امت کے ہر ہر فرد کی اہمیت اور ایک ایک مسلمان کی حیثیت کو پورے وضوح سے بیان کیا گیا ہے۔ اس خطاب میں امت کی الگ الگ اکائیوں اور جدا جدا افراد کو ایک وحدت قرار دے کر ساری امت کے ہر جز کو کل کا لازمی اور ناگزیر حصہ قرار دیا گیا ہے۔

متذکرہ آیات میں سے دو آیتیں قیام خلافت و ریاست کے سلسلے میں خاص طور پر پیش کی جاتی ہیں۔ اوّل: آیتِ خلافت "وَھُوَ الَّذِیْ جَعَلَکُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ" وہی ہے جس نے تمھیں زمین کا خلیفہ بنایا۔ دوم: آیت "تمکین فی الارض" "الذین ان مکنھم فی الارض" یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اگر ہم زمین میں اقتدار دیں۔ ان دونوں آیتوں کے مخاطب تمام مسلمان ہیں جیسا کہ "کم" اور "ھم" میں صیغہ جمع کی ضمیروں سے واضح ہے۔

اسلام نے امت کے تمام افراد کے مساوی سیاسی حقوق کو اتنی اہمیت دی ہے کہ اللہ نے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اعلان عام کروایا کہ وہ بھی بشر ہیں۔ "قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ" (الکہف: ۱۱۰) ایسی کئی مثالیں موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ غیر الہامی امور میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی رائے کو اپنی ذاتی رائے قرار دیا اور جب صحابہ نے متبادل رائے پیش کی اور آپؐ نے اسے بہتر سمجھا تو آپ نے اسے تسلیم کیا اور اس پر عمل کیا۔ اپنی رائے واپس لے لی۔ ان مثالوں میں غزوۂ بدر میں میدان جنگ کا انتخاب، اسیران بدر سے سلوک کا معاملہ، غزوۂ احد کے لیے مدینہ سے باہر جنگ کا واقعہ، غزوۂ خندق کے دوران بنو غطفان کو

مدینہ کی ایک تہائی کھجوروں کی پیش کش کا معاملہ، کھجوروں کو پیوند نہ لگانے میں آپؐ کی رائے، جیسے امور خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ یہ واقعات اس بات کا ثبوت ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بحیثیت سربراہِ حکومت اپنی رائے کے مقابلے میں دوسروں کی رائے کا پورا پورا احترام فرمایا، اور اس بات کو ہمیشہ کے لیے طے کر دیا کہ تمام افرادِ ملت کے حقوق مساوی ہیں اور ہر فردِ ملت کو حق ہے کہ وہ اپنی رائے کا استعمال کرے۔ مثبت انداز میں اللہ نے آنحضرت کو حکم دیا کہ آپ نظامِ مملکت امت کی باہمی مشاورت سے چلائیں۔ "وشاورھم فی الامر"

خلفائے راشدین کا بھی یہی طرزِ عمل تھا۔ وہ تمام امورِ مملکت امت کی رائے اور مشاورت سے طے کرتے تھے۔ انھوں نے کبھی یہ تاثر نہیں دیا کہ افرادِ امت ان سے کم تر ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے تو واشگاف الفاظ میں فرمایا: "انی واحد کاحدکم" میں تم ہی میں سے ایک ہوں۔ اس کا صاف مطلب یہ تھا کہ میری رائے ایک فرد کی رائے ہے۔ جس طرح مجھے اظہارِ رائے کا حق ہے، ویسے ہی تمھیں بھی اظہارِ رائے کا حق ہے۔ اس لیے میری رائے کے مقابلے میں تم اپنی رائے کھل کر بیان کرو۔ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ خلفائے راشدین امت کا یہ حق تسلیم کرتے تھے کہ حقوق میں امت کے تمام افراد برابر ہیں۔ ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو مخاطب کر کے کہا کہ یہ اختیارِ حکمرانی میرے پاس تمھاری امانت ہے جو تم نے میرے سپرد کر رکھی ہے۔ تم اس اقتدار میں میرے ساتھ برابر کے شریک ہو۔ میں تمھاری ہی طرح ایک فرد ہوں۔ "تشترکوا فی امانتی فیما حملت من امورکم فانی واحد کاحدکم۔" [۱]

اختیارِ حکمرانی کا استعمال

اس بات کے متحقق ہو جانے کے بعد کہ اختیارِ حکمرانی پوری امتِ مسلمہ کو بحیثیت مجموعی حاصل ہے، یہ سوال خود بخود نمایاں ہو جاتا ہے کہ آیا امت کا ہر فرد اپنے اختیارِ حکمرانی کو خود استعمال کرے؟ یا امت میں سے اس منصب کے لیے زیادہ اہل افراد کو اپنا اختیار سونپ دے؟ انسانی عقل و تجربہ اول الذکر صورت کی تائید نہیں کرتا اور نہ ہی یہ بات عملاً ممکن اور مفید ہے۔ مؤخر الذکر صورت ممکن بھی ہے اور ہر اعتبار سے مفید بھی ہے۔ قرآن نے اسی کو اپنانے کی ہدایت کی ہے۔

---

[۱] ابو یوسف، کتاب الخراج، مصری ایڈیشن، ص ۱۴۔

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (النساء ۵۸)

اللہ تمھیں حکم دیتا ہے کہ امانتیں ان کے اہل کے سپرد کرو اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو عدل کے ساتھ کرو۔

اس آیت سے چار آئینی اصول وضع ہوتے ہیں:

اوّل : اختیارِ حکمرانی ایک مقدس امانت ہے۔

دوم : تمام افرادِ امت بلا استثنا اور بلا امتیازِ مرد و زن اس امانت کے امین ہیں۔

سوم : امت اختیارِ حکمرانی کی یہ امانت اس منصب کے اہل افراد کے سپرد کرے۔

چہارم : حکمرانی کی اہلیت کا معیار، حکمرانی کی صلاحیت اور عادلانہ فیصلے کی قوت ہے۔

پہلا اصول اختیارِ حکمرانی کو امانت قرار دیتا ہے۔ اسلام میں امانت کی حفاظت اور ادائیگی کے اصول موجود ہیں۔ امانت کا بنیادی اصول یہ ہے کہ امانت ضائع نہ کی جائے۔ اس کے ضیاع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سخت وعید سنائی ہے۔

"فاذا ضیعت الامانۃ فانتظر الساعۃ"[۵]

جب امانت ضائع کی جائے تو قیامت کا انتظار کرو۔

گویا امانت کا ضیاع ہلاکت کے مترادف ہے۔ اگر افراد امانت میں خیانت کریں تو ایسے خائن افراد ہلاک ہو جاتے ہیں، اور اگر قومیں امانت میں خیانت کریں تو وہ برباد ہو جاتی ہیں۔ جو قومیں امانت کے تقدس کو پامال کرتی ہیں، تباہی و بربادی ان کا مقدر بن جاتی ہے۔

دوسرے اصول کے مطابق اختیارِ حکمرانی بطورِ امانت امت کا حق ہے، جب تک امت برضا و رغبت آزادانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ طور پر یہ امانت کسی اہل کے سپرد نہ کرے اس وقت تک امانت کی ادائیگی جائز نہیں، اور اگر ناجائز ذرائع ــ قبائلی اور مالی طاقت ــ سے اس پر قبضہ کیا جائے تو وہ غصب و خیانت کہلائے گی۔

---

[۵] بخاری، الصحیح، علم ۳، رقاق ۳۵۔

اس پر جو ریاستی و اجتماعی نظام قائم ہوگا وہ کسی صورت بھی اسلامی نہیں ہوگا۔

تیسرا اصول یہ ہے کہ چونکہ پوری امت بحیثیت مجموعی اختیارِ حکمرانی کی امین ہے، اس لیے امت کے کسی ایک بھی فرد کو نظر انداز کر کے اگر ریاستی نظام قائم ہو تو اس فرد کے ساتھ خیانت ہوگی اور اگر زیادہ افراد کو شرکت کا موقع دیے بغیر کوئی نظامِ حکومت قائم ہو تو زیادہ بڑی خیانت ہوگی۔

چوتھے آئینی اصول کا تقاضا ہے کہ امت یہ امانت ایسے لوگوں کے سپرد کرے جو اس کے اہل ہوں۔ قرآن نے اہلیت پر بڑا زور دیا ہے۔ امانت کے استعمال کا فطری تقاضا بھی یہی ہے۔ حضور اکرمؐ کا ارشاد ہے۔

ومن كانت عنده امانة فليؤدها[58]

جس کے پاس امانت ہو وہ اس امانت کو اسے ادا کرے جو اس کا اہل ہو۔

اگر امانت نااہل لوگوں کے سپرد کی جائے تو وہ ضائع ہو جاتی ہے اور ضیاعِ امانت پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وعید پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اختیارِ حکمرانی کا تعلق امت کی خیر و فلاح، فروغ و ارتقا اور نفاذِ معروف و منکر سے ہے۔ اگر اختیار کی امانت نااہل افراد کے سپرد کر دی جائے تو وہ دین و اخلاق کو تباہ اور ملک و ملت کو برباد کر دیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ امانت کی اہلیت کے متحمل افراد کا انتخاب امت کا سب سے اہم فریضہ ہے۔ اگر امت نے صحیح افراد کا انتخاب کیا تو اس نے امانت کا حق ادا کیا اور اگر اس نے غلط اور نااہل افراد کو منتخب کیا تو اس نے امانت میں خیانت کی۔

ادائے امانت کی اہلیت

اس بات کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ پوری امت اختیارِ حکمرانی کی امین ہے، اس میں مرد و زن کی کوئی تخصیص و تفریق نہیں، یہ امر قابلِ غور ہے کہ امانت کی ادائیگی کی اہلیت کیا ہو؟ اس سلسلے میں صرف دو شرطوں کا لحاظ رکھا جائے گا۔

اوّل، بالغ۔ دوم، عاقل۔

امت مسلمہ کے ہر بالغ و عاقل مرد و زن کو حق رائے دہی کی اہلیت اسی بنیاد پر حاصل ہوتی ہے جس بنیاد پر وہ

---

[58] مسند احمد، ۳: ۳۶۱

ملت مسلمہ کے رشتۂ اخوت کا رکن بنتا ہے۔ رشتۂ اخوت میں رکنیت کی بنیاد صرف ایمان ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ تمام بالغ وعاقل اہل ایمان حق رائے دہی کے اہل ہیں۔ اس اختیار کو امانت قرار دیا گیا ہے، اس لیے ہر امین پر فرض عائد ہوتا ہے کہ وہ اس امانت کی ادائیگی میں خیانت نہ کرے، جس شخص کو اس امانت کا صحیح طور پر اہل سمجھے، اسے ادا کرے۔ اگر اس نے یہ امانت نااہل افراد کے سپرد کردی تو یہ امانت میں خیانت ہوگی۔ آنحضرت کا ارشاد ہے :

لا تجتمع الخيانة والامانة جميعاً [۹]

خیانت اور امانت دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔

حضور کا یہ بھی ارشاد ہے :

لا ايمان لمن لا امانة له [۱۰]

جو امانت کا پاسبان نہیں اس کا کوئی ایمان نہیں۔

شرائط اہلیت

درج ذیل اوصاف کے حامل افراد اختیار حکمرانی کے اہل قرار پائیں گے :

۱۔ تقویٰ :- کردار و تقویٰ میں مطابقت اور تقویٰ کے اعلیٰ سے اعلیٰ ترین مقام "اتقیٰ" کے حصول کی شدید ترین مسلسل خواہش اور شدت احساس ذمے داری : إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ط (الحجرات، ۱۳)

درحقیقت اللہ کے نزدیک تم میں سب سے زیادہ عزت والا وہ ہے جو تمھارے اندر سب سے زیادہ متقی ہے۔

۲۔ قوت و امانت : ملکی اور حکومتی معاملات کو ذہنی اور جسمانی قوت وصحت، کامل دیانت و امانت اور مکمل عدل و انصاف سے انجام دینے کی قدرت " اَلْقَوِیُّ الْاَمِیْنُ ہ (القصص : ۲۶)

۳۔ قوت والا امانت دار :- صرف بقدر ضرورت معاشی وسائل پر قناعت " كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً بَيْنَ الْاَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ط (الحشر، ۷) تاکہ جو لوگ تم میں دولت مند ہیں مال انہی کے ہاتھوں میں نہ گردش کرتا رہے۔

۴۔ اخوت و وحدت ، مومنین کی اخوت پر ایمان " اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ " (الحجرات ، ۱۰)

---

۹ احمد بن حنبل، مسند، ۵ : ۳۰۴۔ ۱۰ ایضاً، مسند ۳ : ۳۴۹۔

اور امت کی وحدت پر ایقان "هٰذِهٖۤ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً ۖ" (الانبیا: ۹۲) یہ تمھاری امت حقیقت میں ایک ہی امت ہے۔

شرائط نا اہلیت

اسلام میں عوام، جو اختیار حکمرانی کے اصل امین ہیں، وہ اپنی امانت اسی صورت میں صحیح طور پر اہل افراد کے سپرد کر سکتے ہیں، جب سب مسلمانوں کو مساوی حقوق حاصل ہوں۔ جو شخص اور جماعت ان حدود سے متجاوز ہو اور درج ذیل روش پر گامزن ہو وہ اسلامی طریق انتخاب میں نااہل قرار پائے گی۔

۱۔ عصبیت جاہلیہ : ذات برادری، قبائلی، علاقائی اور لسانی عصبیت "كُنْتُمْ عَلٰى شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِّنْهَا ؕ" (آل عمران: ۱۰۳) تم آگ کے گڑھے کے کنارے تک پہنچ چکے تھے تو خدا نے تمھیں اس سے بچا لیا۔

۲۔ فرقہ واریت : فرقہ وارانہ مذہبی جمیعت اور عصبیت "اِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِيْ شَيْءٍ ؕ" (الانعام: ۱۵۹) جن لوگوں نے اپنے دین میں تفرقہ پیدا کیا اور کئی کئی فرقے ہو گئے تم ان میں سے نہیں ہو۔ "وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ تَفَرَّقُوْا وَاخْتَلَفُوْا مِنْۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ الْبَيِّنٰتُ ؕ" (آل عمران: ۱۰۵) اور ان لوگوں کی طرح نہ ہونا جو فرقے فرقے ہو گئے اور صاف احکام آنے کے بعد ایک دوسرے سے اختلاف کرنے لگے۔ "وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا ص" (آل عمران: ۱۰۳) اور سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑے رہنا اور فرقے فرقے نہ ہونا۔

۳۔ زائد از ضرورت معاشی وسائل : زائد از ضرورت معاشی وسائل کی ملکیت "وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۙ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِيْمٍ ۙ" (التوبہ: ۳۴) اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اس کو خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں دردناک عذاب کی خبر سنا دو۔

۴۔ منافقت : منافق ملت اسلامیہ اور مسلمانوں کے کبھی خیر خواہ نہیں ہو سکتے، وہ موقع ملتے ہی انھیں دھوکا دیں گے۔ "يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا ۚ" (البقرہ: ۹) وہ اللہ اور اہل ایمان کو دھوکا دیتے ہیں۔

ادائے امانت کا طریق کار

اختیار حکمرانی کی امانت اہل لوگوں کے سپرد کرنے کا طریق کار بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ امصار و اعصار اور ظروف

احوال میں تغیر و تبدل کے سبب اس طریقِ کار میں تبدیلی فطری عمل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اس کے لیے کوئی مخصوص طریقِ کار مقرر نہیں کیا۔ عہدِ خلافتِ راشدہ کی مختصر مدت میں چار مختلف طریقے اپنائے گئے جن میں سے ہر ایک موقع و ماحول کے مطابق درست سمجھا گیا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس دین نے قیامت تک انسانوں کی رہنمائی کرنی تھی، اس کے لیے یہی مناسب تھا کہ وہ اس معاملے کو امتِ مسلمہ کی صواب دید پر چھوڑ دیتا۔ لہٰذا امتِ مسلمہ کے اختیار میں ہے کہ وہ حالات و واقعات کے مطابق جو طریقِ کار مناسب و مفید سمجھے، اپنائے، البتہ اس سلسلے میں چند بنیادی اصول ہیں۔ جنھیں کسی صورت بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

اول : امت کے تمام بالغ و عاقل مرد و زن کو رائے دہندگی کا حق حاصل ہو گا۔

دوم : انتخابات ہر لحاظ سے آزادانہ اور منصفانہ اور غیر جانب دارانہ ہوں۔

سوم : انتخابات میں نسلی، نسبی، علاقائی اور فرقہ وارانہ عصبیتوں اور جمعیتوں کی اجازت نہ ہو۔

چہارم : مالی ذرائع و وسائل کے استعمال کی قطعی طور پر ممانعت ہو۔

آزادانہ، منصفانہ اور غیر جانب دارانہ انتخابات کے انعقاد اور ان سے کامیاب نتائج حاصل کرنے کے لیے ضروری ہے کہ صرف ان لوگوں کو اہل قرار دیا جائے جو ہر قسم کے تعصبات سے آزاد ہوں۔ یہ انسانی فطرت ہے کہ جس کے پاس نسلی، نسبی، علاقائی اور فرقہ وارانہ قوت ہوگی، وہ کوشش کے باوجود بھی اسے استعمال کیے بغیر نہیں رہ سکے گا۔ اسی طرح جس کے پاس مالی وسائل ہوں گے وہ بھی بہرصورت انھیں استعمال کرے گا۔ اقتضائے دین و دانش یہی ہے کہ منجملہ دیگر صلاحیتوں کے وہ لوگ اہل قرار دیے جائیں جو ان تعصبات سے بالاتر ہوں اور بنیادی ضروریات کے لیے ضروری معاشی ذرائع سے زیادہ مالی وسائل کے مالک نہ ہوں۔ مالی وسائل کی تحدید قرآن کے پیمانہ "قُلِ الْعَفْوَ" سے کی جائے۔

موضوعِ زیرِ بحث کی مزید توثیق عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ سے ہوتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نبوت و رسالت کے لیے اللہ کے فرستادہ تھے۔ بحیثیت سربراہِ حکومت آپ کے معاشی وسائل کبھی قدرِ ضرورت سے نہیں بڑھے بلکہ اکثر اوقات ضرورت سے بھی کم رہے۔ آپ کی قبائلی عدمِ عصبیت کا یہ حال تھا کہ آپ کے مخالفین اس کمزوری کا طعن دیتے اور کہتے یہ قرآن مکہ و طائف کی بستیوں میں سے کسی وڈیرے پر کیوں نازل نہ ہوا۔ "وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ (الزخرف: ۳۱)

سب سے پہلے خلیفۂ راشد سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ اس حد تک قبائلی تعصبات سے بالا تھے کہ سوائے اہلِ علم کے کم لوگ ہی جانتے ہیں کہ ان کا قبیلہ کون سا تھا؟ وہ قبیلہ بنو تمیم سے تھے۔ یہ قبیلہ معاشی و مالی وسائل کے اعتبار سے ادنیٰ درجے کا تھا اور سیاسی و معاشرتی اعتبار سے زیادہ اہم نہ تھا۔ حضرت ابوبکر نے خلافت کے معاملات میں کبھی قبائلی تعصب سے کام نہیں لیا۔ بلکہ مصدقہ روایات کے مطابق ان کے اہلِ قبیلہ اپنے استحقاق سے بھی کم درجہ خدمات انجام دیتے رہے۔ دوسرے خلیفۂ راشد سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ قبیلہ بنو عدی سے تھے۔ یہ قبیلہ مالی، سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے متوسط درجے کا تھا۔ افرادی میں بھی بنو تیم کی طرح طاقت ور نہ تھا۔ حضرت عمر قبائلی عصبیت کی بنیاد پر اس معاشرے میں کبھی خلیفہ نہیں بن سکتے تھے کیونکہ ان سے بڑے قبائلی عصبیت کے لوگ موجود تھے۔ نہ ہی انھوں نے کبھی اپنے قبیلے کے اثر و رسوخ کو خلافت کے کاموں میں اثر انداز ہونے دیا۔ ان کے خاندان کا صرف ایک فرد ایک منصب پر مقرر ہوا اور جلد ہی اُسے علیحدہ کر دیا گیا۔ ان کا خاندان بھی اپنے استحقاق سے کم مرتبے پر خدمات انجام دیتا رہا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ دونوں مالی اعتبار سے متوسط درجے سے تعلق رکھتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس قبل از اسلام جو مال تھا وہ سب اللہ کی راہ میں خرچ کر چکے تھے انتخابِ خلافت کے وقت حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما مالی اعتبار سے بقدرِ ضرورت معاشی وسائل رکھتے تھے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ مالی اور معاشی اعتبار سے متوسط سے بھی کم درجے کے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ وہ قبیلہ بنو ہاشم سے تھے جو اگرچہ اہم قبیلہ تھا مگر ظہورِ اسلام سے قبل ہی اس کی حالت بدل گئی تھی اور معاشی و معاشرتی حیثیت متوسط درجے کی رہ گئی تھی۔ خود حضرت علیؓ قبائلی عصبیت سے اتنے آزاد تھے کہ ان کے مخالفین نے بھی کبھی انھیں اس کا موردِ الزام نہیں ٹھہرایا۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اپنے ذاتی اوصاف و محاسن کے لحاظ سے خلیفۂ راشد تھے مگر اس کے ساتھ ہی وہ قبائلی قوت (بنو امیہ) اور مالی وسائل کے اعتبار سے بھی اہم تھے۔ اگرچہ انھوں نے خود ان کا کبھی سہارا نہیں لیا، مگر یہ حقیقت ہے کہ ان کے مخالفین کی تنقید کا زور قبائلی عصبیت اور مالی وسائل پر ہی تھا۔ ان کے معترضین کا پہلا اعتراض یہ تھا کہ انھوں نے اپنے قبیلے بنو امیہ کے ساتھ رعایت کی۔ دوسرا اعتراض یہ تھا کہ انھوں نے اپنے مالی وسائل اقربا پر خرچ کیے۔ ان اعتراضات کی صحت اور عدمِ صحت سے قطع نظر مخالفین نے بنو امیہ سے تعلق اور مالی وسائل کے استعمال کو بہانہ بنا کر خلیفۂ راشد حضرت عثمان کو شہید کر دیا اور راست کو ناقابلِ تلافی

نقصان پہنچایا۔ اس طرح خلیفۂ راشد حضرت عثمان جیسے امین، خلافتِ راشدہ جیسے مثالی عہد میں اپنی کامل دیانت کے باوجود معترضین کے اعتراضات کا ہدف بن گئے۔ جب حضرت عثمان جیسی عظیم ہستی اعتراضات سے نہ بچ سکی تو آج کون ان کے رتبے کو پہنچ سکتا ہے۔ یہ صورتِ حال خلافتِ راشدہ اور عہدِ صحابہ میں پیدا ہوگئی تھی تو ان کے بعد کون سا ایسا امتی ہو سکتا ہے، جو قبائلی، فرقہ وارانہ عصبیتوں اور مالی وسائل کی موجودگی میں اعتراضات سے بچ سکے۔ اس مثال سے یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ نسلی، نسبی، علاقائی اور فرقہ وارانہ عصبیتیں اور زائد از ضرورت معاشی وسائل اسلامی نظامِ انتخابات میں نا اہلیت کی شرطیں قرار پائیں۔

حکمرانی کی اہلیت کی بحث میں خلافتِ راشدہ ہی کا ایک دوسرا پہلو قابلِ ذکر ہے۔ حضرت ابوبکرؓ کے والد حضرت ابو قحافہ نے جب سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وفات پا گئے ہیں تو انھوں نے کہا یہ عظیم حادثہ ہے۔ پھر انھوں نے پوچھا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کون والی مقرر ہوئے ہیں؟ بتایا گیا، ابوبکرؓ، ابو قحافہؓ نے بڑے تعجب سے پوچھا، کیا بنو عبد مناف اور بنو مخزوم اس پر رضا مند ہوگئے ہیں؟ " او رضیت بنو عبد مناف و بنو مخزوم " بتایا گیا۔ ہاں، ابو قحافہ نے کہا پھر تو یہ اللہ کا فضل ہے وہ جسے چاہے دیتا ہے۔ ایک دوسری روایت سنیے۔ حضرت ابوبکرؓ کے خلیفہ منتخب ہونے کے بعد حضرت ابوسفیانؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور کہا کیا آپ اس پر رضا مند ہیں کہ خلافت بنو تیم کے پاس ہو؟ " ارضیتم ان یکون ھذا الامر فی بنی تیم "، حضرت علی نے کہا: ابوسفیان! اسلام کا معاملہ جاہلیت کے معاملے جیسا نہیں ہے: " یا ابا سفیان ان الامر الاسلام لیس کامر الجاھلیۃ "[11]

پہلی روایت کے مطابق حضرت ابو قحافہ کو تعجب ہو رہا تھا کہ ان کا بیٹا ابوبکر نہ تو کسی بڑے قبیلے کی عصبیت کا مالک ہے اور نہ ہی زائد از ضرورت مالی وسائل رکھتا ہے۔ ایسی صورت میں بنو عبد مناف اور بنو مخزوم جیسے قبائل نے عددی قوت، قبائلی عصبیت اور مالی وسائل کے باوجود ابوبکر کو کیسے خلیفہ قبول کر لیا؟ گویا قبائلی عصبیت اور زائد از ضرورت مالی وسائل دورِ جاہلیت میں اختیارِ حکمرانی کی ضروری شرائط تھیں۔ جو ان شرائط پر پورا اترتا وہ حکمرانی کا اہل قرار پاتا۔ ابو قحافہؓ کے تعجب کا دوسرا سبب یہ تھا کہ بنو عبد مناف اور بنو مخزوم جو

---

[11] امام ابن تیمیہ۔ منہاج السنۃ النبویۃ۔ جلد ۲، ص ۱۹۲

دورِ جاہلیت کے ان اوصاف سے بدرجہ اتم متصف تھے، انھیں خلافت سے کیسے نظر انداز کر دیا گیا اور وہ دونوں قبیلے ایک معمولی قبیلے بنو تیم کے فرد ابوبکرؓ پر کیسے رضامند ہو گئے؟

حضرت علیؓ اور حضرت ابوسفیانؓ کے مکالمے سے حکمرانی کی اہلیت کا معیار زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آ گیا۔ جب حضرت ابوسفیانؓ نے حضرت علیؓ سے صاف صاف کہہ دیا کہ کیا خلافت کے معاملے میں وہ بنو تیم پر رضامند ہو گئے ہیں؟ گویا ابوسفیانؓ ابھی تک حکمرانی کی اہلیت کے اس معیار کو قبول کرنے پر اپنے آپ کو آمادہ نہ کر سکے جو اسلام نے قبائلی عصبیت اور زائد از ضرورت مالی وسائل کے بغیر انسان کے ذاتی اوصاف اور اعلیٰ کردار کی بنیاد پر قائم کیا تھا۔ چنانچہ حضرت علیؓ کو سمجھانا پڑا کہ اسلام اور جاہلیت کے معیار ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اقدار کا یہ کتنا بڑا انقلاب تھا؟ چنانچہ انھوں نے واضح کیا کہ اقدار کی یہ تبدیلی اسلام اور جاہلیت کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ جاہلیت میں خاندان اور برادری کی عصبیت اور وسیع مالی وسائل حکمرانی کی بنیاد تھے جبکہ اسلام میں انسان کے اوصاف اور کردار اختیار و حکمرانی کا معیار ہیں۔

اس مسئلے پر مزید دلائل کی ضرورت باقی نہیں رہی کہ نسلی، نسبی، علاقائی اور فرقہ وارانہ عصبیتوں اور جمعیتوں اور مالی وسائل کی بنیاد پر حکمرانی کے امیدوار کو نااہل قرار دینا کیوں ضروری ہے؟ مذکورہ اہلیت کی بنیاد پر انتخاب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ رائے دہندگان کے سامنے امیدوار کا صرف ذاتی کردار ہی ہوگا۔ زائد از ضرورت مالی ذرائع و وسائل کی گرد امیدوار کے کردار کی پاکیزگی، سیرت کی بلندی، خدمات کی عظمت، قابلیت کی رفعت اور امانت کی اہلیت پر اثر انداز نہ ہوگی۔ جو شخص اپنے آپ کو زر اور زمین کی ہوس، ذات برادری اور فرقہ وارانہ عصبیت سے علیحدہ کرنے پر قدرت نہ رکھتا ہو، اسے "امینِ امت" کے مرتبۂ رفیعہ پر فائز ہونے کی کیا ضرورت ہے؟ لہٰذا "امانت" اور "عصبیتِ جاہلیہ" دونوں میں سے ایک کا انتخاب پہلے خود امیدوار کو کرنا چاہیے۔ چونکہ امت کی اکثریت متوسط اور نچلے متوسط طبقے سے تعلق رکھتی ہے اس لیے اکثریت کا صحیح معنوں میں وہی نمائندہ ہوگا جو ان کی حیثیت کی نمائندگی کرے گا۔ جو ان کی حیثیت سے اونچا ہوگا وہ ان کے مزاج، نفسیات اور ماحول کو نہیں سمجھ سکتا اور نہ ہی ان کے مسائل حل کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر ثریا ڈار

شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی سیاسی تحریک

کا پس منظر اور ان کی مساعی

حضرت شاہ ولی اللہ محدث نے ابتری، بدنظمی اور خون ریزی کے پرفتن اور پرآشوب دور میں اپنی سیاسی تحریک اور تجدیدی مساعی کا آغاز کیا۔ شمال اور جنوب میں مرہٹوں اور سکھوں کا طوفان، دہلی پر نادر شاہ کا حملہ، پانی پت میں احمد شاہ ابدالی کا مرہٹوں کو شکست دینا اور بنگال میں انگریزی فوجوں کا سراج الدولہ کو موت کے گھاٹ اتار کر خیرہ ول کی شہنشاہیت کا پرچم لہرانا، سلطنت مغلیہ کے ٹمٹماتے ہوئے چراغ کو بجھانے کی سب سے بڑی وجہ تھیں۔ ان حالات میں مغلیہ سلطنت کو بحال کرانا مشکل ہی نہیں ناممکن امر تھا، لہٰذا اس دوران میں شاہ صاحب نے شریعت و سنت کو ضلالت و گمراہی کے گہرے غار میں گرنے سے بچانے کے لیے تصنیف و تالیف میں مصروف رہے۔ حکیم الہند شاہ ولی اللہ نے اس زمانے کی دفتری زبان فارسی میں بیسیوں کتابیں تصنیف کیں اور ان میں اپنی دعوت کے اصول و مسائل کو ایک ہی جگہ قلم بند نہیں کیا بلکہ نااہل لوگوں کی دست برد سے بچانے کے لیے انھیں مختلف کتابوں میں پھیلا کر بیان کیا۔

اس وقت تمام دنیا میں عموماً اور ہندوستان میں خصوصاً اسلام پر ضعف اور کمزوری کے آثار بہت حد تک نمایاں تھے۔ اپنے وطن کی تباہی و بربادی اور دوسرے ممالک کے حالات کا جائزہ لینے کے بعد شاہ صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ اس تباہی کی اصل وجہ انفرادی و اجتماعی زندگی کے ہر شعبے پر چھایا ہوا فرسودہ اور بے کار نظام ملوکیت اور شہنشاہیت ہے۔ لہٰذا سب سے پہلا کام فک کل نظام یعنی سیاسی اور سماجی زندگی کے ہر شعبے میں ہمہ گیر انقلاب برپا کرنا ہے۔ چنانچہ ان کی سیاسی تحریک کا اصل مقصد مذہب کی روح کو اجاگر کرنا اور عدل و انصاف کی تفصیلات بیان کرنا تھا۔ وہ اپنی ہمہ گیر تحریک کے تحت مسلمانوں کو غیر مسلموں کے اقتدار اور ان کے بے پناہ مظالم سے نجات دلانا چاہتے تھے۔ انھوں نے اپنی تجدیدی دعوت میں زندگی کی وسعت پذیری اور

ری کو نظروں سے اوجھل نہ ہونے دیا، جس کے طرزِ فکر کا دارو مدار عام مسلمانوں پر تھا۔ حکیم الامت شاہ
للہ ہندوستان کی مرکزیت کو بحال رکھنے کے لیے ہندوستان کی ساری قلم رو ایک بادشاہ، ایک قانون اور ایک
ی نظام کے تحت دیکھنے کے خواہش مند تھے، یعنی عدل و انصاف قائم کرنے والی جمہوری حکومت۔ شاہ صاحب
، مجوزہ نظام میں کچھ اختلاف اور کچھ موافقت کے ساتھ اکبر، جہانگیر، شاہ جہان اور اورنگ زیب کے زمانے
رکزیت اور سلطنتِ ہند کے اقتدارِ اعلیٰ کو بحال دیکھنا چاہتے تھے، لیکن جاٹوں، سکھوں، مرہٹوں، نوابانِ اودھ اور
ہیلوں کی بغاوتوں نے اس کی مرکزیت کو تباہ کر دیا تھا، لہٰذا اس لامرکزیت کے سیلاب کو روکنے کے لیے شاہ صاحب
، ایک نیا دستورِ حیات پیش کیا اور اس کے ساتھ ساتھ تربیتی مراکز قائم کر کے ایک نئے ہندوستان کا تصور
ش کیا۔ اس تصور کی تکمیل ان کے خلفا اور بالخصوص ان کے جانشینِ اکبر شاہ عبدالعزیز نے سرانجام دی۔

شاہ ولی اللہ نے بارہ برس کے مطالعہ کے بعد اپنے اصلاحی پروگرام کے دو اصول متعین کیے۔ ایک تو قرآن
ہم کی حکمتِ عملی یعنی انسانوں کی عملی زندگی قرآنی تصورات و احکام کی آئینہ دار ہو۔ اس زمانے کے مسلمانوں
، مذہبی زبان عربی تھی اور عام پڑھے لکھے لوگوں کی زبان فارسی تھی، چنانچہ شاہ صاحب نے سب سے پہلے قرآن
اس زمانے کی دفتری زبان فارسی میں ترجمہ کیا تاکہ کلامِ الٰہی کو زیادہ سے زیادہ لوگ سمجھ سکیں۔ اس پر جاہل پرست
لما اس قدر برافروختہ ہوئے کہ تلواریں میانوں سے نکل آئیں اور فتح پوری کی جامع مسجد میں ہتھیاروں سے مسلح ہو کر
ن پر قاتلانہ حملہ کیا لیکن وہ اس خوف ناک حالت میں ایک پتلی لکڑی ہاتھ میں لیے اللہ اکبر کا نعرہ لگاتے ہوئے اس
خونی مجمع کو چیرتے ہوئے نکل گئے۔

شاہ صاحب نے قرآن پاک کے اس فارسی ترجمے کے حواشی پر وہ تمام چیزیں جمع کر دی ہیں، جو ان کی دعوت
تجدید میں اساس کا حکم رکھتی تھیں۔ سب سے پہلی بات یہ کہ مکہ معظمہ میں ایک مستقل اسلامی حکومت کا قیام
عمل میں آچکا تھا۔ گو اس زمانے میں تشدد اور لڑائی کی اجازت نہیں ملی تھی۔ سورۂ رعد کے آخری حصے میں:
"اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا نَاْتِي الْاَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ اَطْرَافِهَا ۚ وَاللّٰهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقِّبَ
لِحُكْمِهٖ ۚ وَهُوَ سَرِيْعُ الْحِسَابِ " کے معنی کی وضاحت فرماتے ہوئے تحریر کرتے ہیں کہ اسلام
کی عظیم الشان حکومت سرزمینِ عرب میں روز افزوں ترقی پر تھی اور دارالحرب کا دائرۂ اثر آہستہ آہستہ
کم ہو رہا تھا۔ دارالحرب کے دائرۂ اثر کے کم ہونے سے مراد عرب کے مختلف قبائل مثلاً اسلم، غفار، جہینہ،

مزینہ اور بعض یمنی قبائل کا حلقہ بگوش اسلام ہونا ہے - یہ واقعہ ہجرت سے قبل کا ہے۔ الغرض شاہ صا
کے نزدیک مکہ مکرمہ میں اسلامی حکومت کا قیام عمل میں آچکا تھا - یہ حکومت امن و سلامتی کے اصولوں پر عامل تھ
شاہ صاحب نے بھی اسی نظام مکی کی تقلید کرتے ہوئے اپنی انقلابی تحریک کو جاری رکھا۔ انھوں نے تصوف کے
خاص طریقے کی بیعت کو اپنے سیاسی نظام کی اساس بنایا۔ لہذا اپنی تحریک کو کامیاب بنانے کے لیے امن وسلا
کی راہ اختیار کی اور ان ہی اصولوں پر اپنی جماعت تیار کی - شاہ صاحب طوائف الملوکی کے اس دور میں اگر چا
تو ہمدردیٔ نوعِ انسانی کی خاطر دیگر جنگ جُو سرداروں کی طرح تلوار ہاتھ میں لے کر فوج بھرتی کر کے کسی علاقے پر
قابض ہو جاتے، لیکن وہ تشدد کے قائل نہ تھے اس لیے کہ اس سے جماعت کا نصب العین "ہمہ گیر انقلاب"
پایۂ تکمیل کو پہنچتا، بلکہ وہ ایسی فوجی قوت سے جس کی تربیت جہاد کے اصول پر ہوئی ہو، انقلاب کے حامی تھے۔
اسی لیے انھوں نے اپنی زندگی میں ہی اصلاحی نظریات کے مطابق تربیتی مراکز قائم کیے تاکہ اس میں ایسے سرفروش مجاہ
تربیت حاصل کریں جو اپنی ذات اور ذاتی مفادات کو ختم کر کے اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کو اپنی زندگی کا مقصد بنائیں
اور آپ اپنے اس مقصدِ عظیم میں کامیاب رہے - ان کے بعد ان کے جانشینِ اعظم شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے
حکومت چلانے کے لیے آدمی تیار کر لیے۔

قرآن پاک کی حکمتِ عملی کے بعد شاہ صاحب کے اصلاحی پروگرام کا دوسرا اصول اقتصادیات میں توازن اور
مساوات کی اہمیت واضح کرنا تھا - اس سلسلے میں انھوں نے اقتصادیات و معاشیات کے مسائل پر اپنی شاہ کار
کتب حجۃ اللہ البالغہ اور بدور بازغہ میں " ارتفاقات " کے عنوان سے جو اصول پیش کیے ہیں، اگر کوئی مسلم حکومت
انھیں اپنا دستورِ اساسی بنالے تو اس کی مملکت یقیناً اقتصادی بے چینی اور طبقاتی کش مکش سے بڑی حد تک محفوظ
رہ سکتی ہے - ان ہی ابوابِ ارتفاقات میں مالیاتِ حکومت، نظامِ عدل، فوج، پولیس حتیٰ کہ بلدیات وغیرہ کی
تنظیم کا نقشہ بھی پیش کر دیا ہے - مثلاً حجۃ اللہ البالغہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ " اگر کسی قوم میں تمدن کی مسلسل
ترقی جاری رہے تو اس کی صنعت و حرفت انتہائی کمال پر پہنچ جاتی ہے - اس کے بعد اگر حکمران جماعت آرام و
آسائش اور زینت و تفاخر کی زندگی کو اپنا شعار بنالے تو اس کا بوجھ قوم کے کاریگر طبقات پر پڑ جاتا ہے -
انسانیت کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہوتے ہیں، جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کیا جائے -
اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح کام کریں گے - انسانیت پر ایسی مصیبت نازل ہو تو خداوند تعالیٰ انسانیت

کو اس سے نجات دلانے کے لیے کوئی راستہ منزد رسمجھاتا ہے یعنی ضروری ہے کہ قدرتِ الٰہیہ انقلاب کے سامان پیدا کر کے قوم کے سر سے ناجائز بوجھ اُتار دے۔ چنانچہ قیصر و کسریٰ کی حکومت نے یہی دتیرہ (آرام و آسائش رفاہیت بالغہ) اختیار کر رکھا تھا۔ اس مرض کے ازالے کے لیے اُمیّین (عربوں) میں رسول کو پیدا کیا گیا۔ فرعون کی ہلاکت اور قیصر و کسریٰ کی تباہی اس اصول پر لوازم نبوت سے شمار ہوتی ہے۔[1]"

شاہ صاحب کے اس قول سے اس بات کی وضاحت ہوتی ہے کہ انسانوں کی اجتماعی زندگی کے لیے اقتصادی نظام کی اشد ضرورت ہے۔ اقتصادی نظام کے درست اور متوازن ہونے کے نتیجے میں انسانی اجتماع کے اخلاق اعلیٰ بنیادوں پر تعمیر ہوں گے۔ اخلاق کی یہ تعمیر و تکمیل موت کے بعد اسے جنت کا مستحق قرار دے گی اور انسانی اجتماع کو اس ارتقائی منزل پر چلانا انبیا اور ان کے متبعین یعنی صدیق اور حکیم کا کام ہے، جن کے ذریعے انسانیت کے مجموعی مسائل حل ہو جاتے ہیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک اقتصادی توازن کے یہی معنی ہیں۔ حضرت شاہ ولی اللہ کے نظریے کے مطابق اقتصادی عدم توازن نے مذہب کے سر بفلک قلعوں کو مسمار کیا ہے۔ لہٰذا سوسائٹی کی اقتصادی اصلاح، مذہبی و اخلاقی عظمت اور روحانی کمالات کا سب سے پہلا زینہ ہے۔ روحانیت اور فلسفۂ اخلاق کے بہترین ماہر شاہ ولی اللہ سوسائٹی کی اقتصادی اصلاح کو انبیا علیہم السلام کی تعلیم کا اہم جزو قرار دیتے ہیں۔

شاہ صاحب اپنے اس لائحہ عمل کو ایک مدلل شکل میں اپنی قوم کے اربابِ فکر کے سامنے پیش کرنا چاہتے تھے اور اس منصب کے لیے حدیث و فقہ میں مجتہدانہ کمال کے حصول کی خاطر حرمین شریفین تشریف لے گئے۔ دو سال کے قلیل عرصے کے قیام کے دوران میں اعلیٰ علمی کتابوں اور جلیل القدر اساتذہ سے استفادہ کیا۔ شاہ صاحب نے جمعے کی رات ۲۱ ذیقعدہ ۱۱۴۴ھ / ۱۷۳۱ء میں مکہ معظمہ میں یہ الہامی خواب دیکھا تھا کہ " ملک الکفار مسلمانوں کے شہروں پر قابض ہو گیا ہے " اس خواب کا مشاہدہ ان کو بعد میں یوں کروایا گیا کہ لال قلعے پر مرہٹوں نے قبضہ کر لیا۔ پھر انھوں نے خواب میں یہ بھی دیکھا تھا کہ میں قائم الزمان ہوں یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ایک ذریعہ بنایا گیا ہوں۔[2]"

---

[1] شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ : ج ۱، باب اقامۃ الارتفاقات واصلاح رسوم مطبع المصریۃ السنیہ، ۱۲۸۴ھ ص ۱۰۶

[2] شاہ ولی اللہ فیوض الحرمین مترجم مولانا عبدالرحمن صدیقی کاندھلوی، ص ۸۸، ۸۹ مطبع سعیدی کراچی، سن ندارد۔

تیس سال بعد ۱۱۷۴ھ میں معرکۂ پانی پت میں اس خواب کی تعبیر عمل میں آئی۔ شاہ ولی اللہ کے خاص عقیدت مند نواب نجیب الدولہ اور ان کے رفقائے کار نے ان کے مشورے سے احمد شاہ ابدالی کو ہندوستان آنے کی دعوت دی تھی۔ چنانچہ پانی پت میں احمد شاہ ابدالی کی کامیابی نے دہلی کے سیاسی افق کو مرہٹوں کے بڑھتے ہوئے خطرات سے محفوظ کر دیا۔

شاہ ولی اللہ نے قرآن پاک اور احادیث شریف پر مبنی اخلاق و روحانی اصول کے تابع انقلابی تحریک کا آغاز کیا۔ اس سلسلے میں حکیم الہند نے اپنا ایک نصب العین متعین کیا اور اپنے پروگرام کو عملی جامہ پہنانے کے لیے ایک مرکزی جمعیت بنائی۔ اس جمعیت کے نمایاں ارکان مولانا محمد عاشق پھلتی، مولانا نور اللہ بڈھانوی، مولانا محمد امین کشمیری، حضرت شاہ عبدالعزیز اور مولانا مخدوم لکھنوی تھے۔ اس جماعت کی علمی و عملی تربیت کے مراکز مختلف مقامات پر قائم تھے۔ سب سے پہلا اور بڑا مرکز دہلی تھا، جو براہ راست شاہ صاحب کی نظروں کے سامنے تھا۔ دوسرا رائے بریلی کا مشہور اور تاریخی مرکز" دائرۂ شاہ علم اللہ " کے نام سے موسوم تھا۔ یہ علمی و عملی مرکز اس علاقے میں تقریباً نصف صدی پہلے سے تعلیم و تربیت کا سرچشمہ بنا ہوا تھا۔ سلطان ٹیپو کی روحانی وابستگی بھی اسی مرکز سے تھی۔ اس مرکز میں کام کرنے والے نسبی لحاظ سے تو شاہ علم اللہ سے وابستہ تھے لیکن علمی و عملی لحاظ سے شاہ ولی اللہ کے تربیت یافتہ اور ان سے مستفید تھے۔ اس تربیت گاہ کے علما و فضلا میں سے شاہ محمد واضح، شاہ ابوسعید، سید محمد معین اور حضرت سید محمد نعمان تھے جنھوں نے شاہ ولی اللہ سے استفادہ کیا تھا۔ ان دو مراکز کے علاوہ تیسرا مرکز نجیب آباد، چوتھا مدرسہ ملا محمد معین ٹھٹھہ سندھ اور پانچواں اودھ کے دارالحکومت لکھنؤ میں تھا، جس میں شاہ ولی اللہ کے شاگردِ رشید مولانا مخدوم لکھنوی تقریباً نصف صدی تک مسلمانانِ ہند کو مستفیض کرتے رہے۔

شاہ صاحب نے ملوکیت اور اجارہ داری کے بدنما داغ کو دامنِ اسلام سے دھونے کے لیے انقلاب کا چراغ روشن کیا تھا، اگرچہ اس مقصد کے لیے مجاہدینِ اسلام کو تربیت دینے کے لیے مختلف مقامات پر تربیتی حلقے قائم کیے، لیکن شاہ صاحب کا انقلابی فکر، اعلیٰ درجے کی انشا پردازی اور سحر آفرین قوتِ تحریر کے باوجود نشر و اشاعت سے خالی تھا۔ انشا پردازی کی یہ طاقت صرف ان کی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی، جس کی نشر و اشاعت تقریباً ڈیڑھ سو سال بعد ہو سکی اور ان کے دور میں نشر و اشاعت کا ذریعہ تقریریں اور تعلیم و تربیت کے مندرجہ بالا

حلقے تھے۔ طوائف الملوکی اور دن رات کے قیامت خیز ہنگاموں کے باعث شاہ صاحب کو اپنے انقلابی منشور کو یک جا مدوّن و مرتب کرنے کا موقع نہ ملا۔ ان تمام حالات کے باوجود شاہ صاحب کی یہ جماعت طاقت در صورت میں ظاہر ہوئی۔ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں اس تحریک کے تین امام، امام شاہ ولی اللہ، امام شاہ عبدالعزیز، امام محمد اسحاق، اور ایک امیر سید احمد شہید مقرر ہوئے۔ اس کے بعد شاہ ولی اللہ کی وفات (۱۷۶۲ء) سے شاہ عبدالعزیز کی امامت کا آغاز ہو جاتا ہے۔

شاہ عبدالعزیز کے عہد میں تربیت و تحریکِ جہاد

شاہ ولی اللہ کی وفات (۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کے بعد ان کے بڑے فرزند شاہ عبدالعزیز کو باپ کا جانشین تسلیم کیا گیا۔ شاہ ولی اللہ کے عہد میں ہندوستان کی سسکتی ہوئی مغل سلطنت آخری سانس لے رہی تھی، لیکن شاہ عبدالعزیز کے عہد میں بالکل دم توڑ گئی۔ شاہ ولی اللہ کے عہد میں انگریز بنگال اور مدراس پر قابض ہو چکے تھے۔ بادشاہ نے ایک معاہدے کے تحت تمام قلمرو کی نظامت ایسٹ انڈیا کمپنی کے سپرد کر دی اور عملاً یہ قرار پایا کہ خلق خدا کی، ملک بادشاہ سلامت کا اور حکم انگریز بہادر کا۔ شاہ عالم ثانی کے بعد اکبر ثانی کے عہد میں ایک طرف تو دہلی سے کلکتے تک کے علاقوں پر انگریزوں کا تسلط قائم ہو گیا اور دوسری طرف دکن میں مرہٹے اور پنجاب میں سکھ زوروں پر تھے۔ اس سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی و اخلاقی لحاظ سے ہندوستان کفرستان بن چکا تھا۔ رسومِ شرک و بدعت بعض علما کے گھروں میں بھی کھلم کھلا ادا کی جاتی تھی۔ بیواؤں کا نکاح ثانی حرام اور خلافِ شرع سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً غناد مزامیر و اختلاط امارد، عبادات اور تزکیۂ نفس میں شمار کیے جاتے تھے۔ قرآن پاک زیادہ تر مریضوں کی جھاڑ پھونک کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔ حدیث و سنت کی قدر و منزلت دلوں سے اٹھتی جا رہی تھی۔ مسلمانوں میں ہمدردی، اخوتِ اسلامی، میل جول اور پیار و محبت مفقود ہو گیا تھا۔ بعض علاقوں میں بلند آواز سے اذان کہنا اور گاؤکشی پر قدغن لگا دی گئی تھی۔ ایسا بھی تھا کہ گائے کے ذبح کرنے والے کو پھانسی کی سزا ہوتی تھی۔ اگر یہی حالات تھوڑے عرصے تک برقرار رہتے تو اس ملک میں اسلام کا کوئی نام لیوا بھی باقی نہ رہتا۔ شاہ عبدالعزیز نے مندرجہ بالا برائیوں سے معاشرے کو پاک کرنے کے لیے پبلک جلسوں اور عام اجتماعات میں تقریروں کے ساتھ ساتھ قوم کی علمی، اخلاقی، روحانی اور جسمانی تربیت کی اور اپنے والد بزرگوار کے مقصدِ اعلیٰ کی تعمیر کے لیے اپنے کام کو نہایت حکمت عملی اور خوش تدبیری سے پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔

شاہ ولی اللہ نے مسلمانانِ ہند کے نئے ہندوستان کے تصور کے لیے جس فکری انقلاب کا آغاز کیا، شاہ عبدالعزیز نے اس تصور کو عام مسلمانوں کے لیے عام فہم بنایا۔ حکیم الامت شاہ ولی اللہ نے اپنے علوم و افکار کا تعارف اگر دہلی کے اعلیٰ طبقے سے کروایا تھا تو شاہ عبدالعزیز نے قوم کے متوسط طبقے کو بیدار کر کے انھیں شاہ ولی اللہ کی زبان اور ان کے طور طریقوں پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کی۔ شاہ صاحب خود دہلی میں شاہ ولی اللہ کے تربیتی مرکز سے تربیت یافتہ تھے۔ پھر اسی مدرسے سے شاہ محمد اسحاق اور حضرت سید احمد شہید کے علاوہ بے شمار لوگ تربیت پاکر اطراف ملک میں پھیل گئے۔ شاہ ولی اللہ کے زمانے میں اودھ کے مدرسہ لکھنؤ کی سرپرستی کے فرائض مولانا مخدوم لکھنوی سرانجام دیتے رہے تھے، لیکن شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں آپ کے شاگرد رشید مرزا حسن علی صغیر محدث اور مولانا حسین احمد ملیح آبادی جیسے علما و فضلا نے شاہ عبدالعزیز کے حلقۂ درس سے فیض یاب ہو کر لکھنؤ میں عرصے تک دین اسلام کی اس شمع کو جلائے رکھا۔ شاہ عبدالعزیز کی تعلیم و تربیت اور نشر و اشاعت کے باعث ہندوستان کے تمام علمی حلقوں کا تعلق براہِ راست آپ کے علمی مرکز سے قائم ہو گیا تھا اور اہل علم کے علاوہ مسلمانانِ ہند کی وسیع تعداد اس سے متاثر تھی۔

علمی تربیت گاہوں کے علاوہ شاہ صاحب نے خود غرضی، نفس پرستی اور اقتدار پسندی سے پاک کرنے کے لیے اور صبر و ضبط، جفاکشی اور محبت و شفقت کے جذبات پیدا کرنے کے لیے مسلمانانِ ہند کو ایک جھنڈے تلے جمع کیا تاکہ وہ مرہٹوں، سکھوں اور انگریزوں کا مقابلہ کر سکیں۔ اس سلسلے میں شاہ صاحب جانتے تھے کہ افغانوں میں جنگی طاقت، حربی قوت اور مردانگی و شجاعت کے جوہر موجود ہیں، اس لیے آپ نے اسلامی حکومت کے لیے مضبوط فوج فراہم کرنے کی خاطر مسلمانوں میں سے لائق فائق اور قابل و اہل لوگوں کی مدد سے کابل و قندھار کے نواح میں امارت قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ اس تحریک کے سلسلے میں شاہ صاحب نے پہلے اسلامی عقاید و اخلاق کے متعلق غلط فہمیوں کی اصلاح کی۔ اس طرح ایک طرف تو لوگ غلط افراد کو چھوڑ کر آپ کے گرد جمع ہو جاتے اور دوسری طرف مخالف گروہ کے لوگ آپ کی تحریک کی ترقی کی راہ میں حائل نہ ہوتے۔ اس پروگرام کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے انقلابی دعوتِ عام کا ایک مرکز قائم کیا، جس کے ارکان شاہ محمد اسماعیل شہید، سید احمد شہید اور مولانا عبدالحی تھے۔ شاہ محمد اسحاق کو اس نئی جماعت کا امیر اور سید احمد کو امیر الدعوات اور امیر الجہاد مقرر کیا۔ اس مقصد کے لیے دہلی کی فضا سازگار نظر نہیں آتی تھی۔ اس لیے اس جماعت نے افغانی علاقے میں جانے کا ارادہ کیا،

کیونکہ افغانوں میں سید کی امامت کو بہت جلد مانا جاتا ہے۔ اس دوران میں سید احمد شہید امیر جماعت، مولانا محمد اسمٰعیل شہید اور مولانا عبدالحی ان کے وزیر مقرر ہوئے، جنھوں نے مادی اغراض سے بالاتر ہو کر مخلوقِ خدا کی خدمت اور ان کے لیے ہر قسم کی قربانی کو ضروری قرار دیا۔ ان تربیت گاہوں اور انقلابی تحریک کے علاوہ شاہ صاحب اپنے مقررہ پروگرام کے مطابق ہفتے میں دو مرتبہ عام اجتماع سے خطاب کرتے تھے تاکہ آپ کی اس تربیتِ فکری کے ذریعے عوام میں مستقل بیداری پیدا ہو۔ شاہ صاحب نے دعوت وعمل کے باوجود بھی جب حالات کا رُخ بدلتے نہ دیکھا تو ہندوستان کے وہ علاقے جو غیر مسلم طاقت کے قبضے میں تھے، انھیں دارالحرب قرار دے دیا۔ اس میں وہ تمام علاقے بھی شامل تھے، جن پر دہلی کے بادشاہ کا برائے نام عمل دخل تھا۔ شاہ صاحب کے نزدیک سلطانِ دہلی کی برائے نام حکومت ملک کو دارالسلام نہیں بنا سکتی تھی۔ چنانچہ انھوں نے کہا کہ مسلمانوں کا فرض ہے کہ اپنے مذہبی فریضے کو انجام دینے کی خاطر دشمن سے مقابلہ کر کے اپنی نئی اسلامی حکومت بنائیں اور ایسی حالت میں دشمنوں کے غلبے کو ختم کرنے کے لیے مسلمان قوم کے ہر فرد پر واجب ہے کہ وہ پوری طاقت و قوت سے غیر اسلامی رجحانات کا مقابلہ کریں۔ انیسویں صدی کے آغاز میں ہندوستان میں انگریز ریذیڈنٹ آچکا تھا۔ ہندوستانی حکمرانوں اور انگریزوں کی قو[illegible] آخری نازک ترین دور میں شاہ صاحب کے جانشینِ اعظم نے اپنے فتوے کو عملی شکل دینے کے لیے حضرت سید احمد کے ساتھ اپنے خاص مریدوں کو جسونت راؤ ہلکر کے دوست نواب امیر علی خان کی فوج میں بھرتی کروا دیا۔

وعظ وخطابت سے مسلمانوں کو بیدار کرنے کے ساتھ ساتھ شاہ صاحب نے امام ولی اللہ کے علوم وحکمت کو تمام علما تک پہنچانے کے لیے تصانیف کا سلسلہ شروع کیا۔ آپ نے شاہ صاحب کی تفسیرِ قرآن "فتح الرحمٰن" کے رموز ونکات کی وضاحت کے لیے تفسیر "فتح العزیز" لکھی۔ مثلاً شاہ ولی اللہ کی تفسیرِ قرآن میں حروفِ مقطعات کا سمجھنا بہت مشکل تھا، "فتح العزیز" میں آپ نے ان غوامض کو سہل بنا دیا۔

شاہ ولی اللہ قرآن وحدیث کی تعلیمات کی طرف توجہ دلانے کے لیے اس کے معارف اور اصولوں سے راہنمائی حاصل کرنے کا حکم دیتے ہیں۔ اس سلسلے میں شاہ عبدالعزیز نے شاہ ولی اللہ کی کتاب "المصفّٰی" اور "المسوّی" کی طرف اپنے زمانے کے علما کو راغب کیا۔

شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں قیصر وکسریٰ کی مذمت کرتے ہوئے معیشت اور معاشرت میں

رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کے اخلاق و اوصاف کو اپنانے کی طرف توجہ مبذول کروائی ہے۔ چنانچہ شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد بزرگ وار کی وصیت پر عمل کرتے ہوئے اس عہد کی سرمایہ داری اور ملوکیت کو بے نقاب کیا، جس کا اہلِ ہند کے لیے سمجھنا مشکل نہ رہا۔ لہٰذا سوسائٹی کی وضع کردہ رسموں کو جڑ سے اکھاڑنے کے لیے شاہ صاحب کے تربیت یافتہ نوجوانوں کے ایک گروہ نے اس کام کو خوش اسلوبی سے سرانجام دینے کا عہد کیا۔ اس مرکزی جمعیت کے سرکردہ بزرگ آپ کے تینوں بھائیوں کے علاوہ مولانا محمد اسماعیل شہید، مولانا شاہ محمد اسحاق، مولانا عبدالحی اور مولانا محمد یعقوب دہلوی تھے، جس میں بعد ازاں حزب سید احمد شہید کو بھی ضم کر دیا گیا۔

شاہ عبدالعزیز کی علمی و عملی تربیت اور وعظ و خطابت کے باعث شاہ ولی اللہ کا فکری انقلاب خصوصاً پورے ہندوستان کے مسلمانوں کا جذبہ بن چکا تھا اور ہزاروں تربیت یافتہ نوجوان اس کے لیے اپنی زندگیاں وقف کر چکے تھے۔ آپ کی تعلیم کا اثر ہندوستان سے نکل کر حجاز کے ذریعے استنبول تک پہنچا۔ استنبول کے علما کی طرف سے آپ کو آستانہ تشریف لانے کی دعوت دی گئی اور کہا گیا کہ وہاں کی تمام علمی جماعتیں آپ کی سیادت میں کام کریں گی لیکن چونکہ شاہ عبدالعزیز نے اپنے والد بزرگ وار کے انقلاب کے تصور کو پایۂ تکمیل تک پہنچانے کا عزم کر رکھا تھا، اس لیے ہندوستان سے باہر جانا پسند نہ کیا۔

الغرض شاہ عبدالعزیز اور ان کی جمعیت کے ارکان کی تعلیمی، تبلیغی، فکری اور عملی جدوجہد سے جب عام لوگ شاہ ولی اللہ کے فکری تصور سے آگاہ ہو گئے تو شاہ عبدالعزیز کو انقلابی تحریک کے دوسرے حصے کی تکمیل کے لیے ایک موزوں نوجوان کی ضرورت پیش آئی۔ یہ نوجوان سید احمد شہید تھے۔ شاہ عبدالعزیز نے ان میں کشفی کمالات اور سپاہ گری کی صفات دیکھ کر انھیں اپنی مرکزی جمعیت کا امیر الجہاد مقرر کر دیا۔ مایوسی کے اس تاریک دور میں بوڑھے امیر شاہ عبدالعزیز نے اپنے بڑھاپے اور بیماریوں کے باوجود اپنے عہد کے آخری حصے میں ہندوستان کی اسلامی ریاست میں سخت ابتری دیکھ کر اپنی جماعت کے عسکری اور تنظیمی دو الگ الگ شعبے بنا دیے۔ عسکری امور کے لیے سید احمد شہید امیر اور مولانا عبدالحی اور مولانا محمد اسمٰعیل شہید مشیر مقرر کیے۔ چنانچہ تمام جماعت کے لیے یہ حکم تھا کہ ہر معاملے میں ان تینوں اصحاب کے فیصلے کو امام عبدالعزیز کا فیصلہ سمجھا جائے۔ تنظیمی امور کے لیے آپ نے مولانا محمد اسحاق کو ہر معاملے میں اپنے ساتھ شریک رکھا، یہاں تک کہ آپ کو مدرسہ عزیزیہ میں اپنا قائم مقام مقرر کر دیا اور ان کے حکم کو اپنا ہی حکم قرار دیا۔ ان تمام تمہیدی مراحل کے بعد سید احمد شہید ۱۲۳۱ھ

۔۔۔۔ھ میں یہ بورڈ شاہ تشریف لے گئے۔ حج بیعت جہاد کے لیے

میں پہلی مرتبہ اپنے بورڈ کے ارکان کے ساتھ

عبدالعزیز کے حکم پر جہاد کی بیعت کی غرض سے دورے پر روانہ ہوا۔ پھر انھیں اپنی تنظیم کو مضبوط بنانے کے لیے پورے قافلے سمیت حج پر جانے کا حکم ملا۔ امیر الجہاد کی یہ دعوت و تبلیغ حزب ولی اللہ کی سیاسی پارٹی کی تشکیل و تنظیم کی ابتدا تھی۔ ۱۲۳۹ھ میں اس قافلے کی واپسی پر شاہ عبدالعزیز فوت ہو چکے تھے اور اس عسکری جماعت نے جہاد کا اعلان کر دیا تھا۔ چنانچہ یہ جماعت سید احمد شہید کی قیادت میں کفار سے نبرد آزما ہوئی اور وہ کام کیا جس کی اس ملک میں اس وقت شدید ضرورت تھی۔

سطعات

از:۔ شاہ ولی اللہؒ ترجمہ:۔ سید محمد متین ہاشمی

حضرت شاہ ولی اللہ نہ صرف برصغیر پاک و ہند کی عظیم شخصیت تھے بلکہ اپنے دور میں عالمِ اسلام کی ایک نہایت قابلِ فخر اور بلند مرتبت ہستی تھے۔ وہ بہترین مصلح، بہت بڑے مصنف، اونچے درجے کے عالمِ دین، بے مثال مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ ان کی تصنیفات اہلِ علم کے لیے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شاہ صاحب کی گراں قدر تصنیفات میں "سطعات" کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے اردو ترجمے کی شدید ضرورت تھی۔ چنانچہ ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ یہ سعادت حاصل کر رہا ہے۔ فاضل مترجم نے حل طلب مقامات پر حواشی بھی تحریر کیے ہیں۔ نیز ایک جامع مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں شاہ صاحب اور ان کے خاندان کے حالات اور ان کی خدمات کا ذکر کیا گیا ہے۔

صفحات ۱۹۴ قیمت ۱۸ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ لاہور

ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی

فارسی کا ایک شاعرِ دلنواز —— بیخود بوتالوی

ایک تعارف

کبھی وقت تھا جب پاکستان، بالخصوص خطۂ پنجاب، فارسی شعروادب کا بہت بڑا گہوارہ تھا۔ یہاں تک کہ
یہاں کے بعض ناخواندہ اور نیم خواندہ لوگ بھی کم از کم گلستان و بوستان سعدی اور دیوانِ حافظ سے پوری طرح واقف
اور ان کا باقاعدہ مطالعہ کیا کرتے تھے۔ راقم نے اپنے لڑکپن میں ایسے کئی لوگ دیکھے ہیں، اور آج بھی، جب میں یہ سطور
لکھنے بیٹھا ہوں، مجھے مصری شاہ (لاہور) کا وہ کشمیری صوفی (نانبائی) یاد آ رہا ہے جو اپنے کام سے فارغ ہو کر شام
کے وقت دیوانِ حافظ لے کر بیٹھ جاتا اور پوری محویت میں اس کا مطالعہ کرتا۔ کیا اچھے دن تھے۔ گلستان و بوستان
نے لوگوں کے دلوں میں گھر کر رکھا تھا اور ان کے مطالعہ کے نتیجے میں، لوگ ایک دوسرے کے دل میں گھر کرنے کی
مخلصانہ کوشش کرتے، اس طرح ہمدردی و غم گساری، پاک باطنی و پاک دلی اور مروت و اخلاق کا دور دورہ رہا۔
پھر سائنس اور ٹیکنالوجی کا دور آیا اور انسان ان خوبیوں سے دور ہوتا چلا گیا کہ بقول حضرت علامہ:

احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

آج چھوٹوں کی دوڑ اس طرف لگی ہوئی ہے کہ وہ ڈاکٹر اور انجنیئر بن کر "قوم کی خدمت" کریں، بڑے دولت
کے حصول میں دن رات سرگرداں ہیں۔ ان کا نصب العین دولت، دولت اور صرف دولت ہے۔ ایک عجیب
اعصاب شکن صورت حال ہے۔ جو "مشین مین" ادب کے قائل نہیں بلکہ اسے فضول اور بیکار چیز گردانتے ہیں،
وہی لوگ سب سے زیادہ ناآسودگی کا شکار اور اعصاب کے مریض ہیں۔ ادب آدمی کو صحیح معنوں میں انسان بناتا
ہے۔ یہ ایک لمبی بحث ہے۔ بہرحال آج کے اس دورِ پُرفتن میں بھی کچھ ایسے دیوانے موجود ہیں جو نہ صرف فارسی
ادب کے عاشق ہیں بلکہ خود بھی فارسی میں بڑے پیارے شعر کہتے ہیں اور یہ سب کچھ وہ ستائش کی تمنا اور صلے کی پروا
سے بے نیاز ہو کر کرتے ہیں۔ اس مختصر سے مضمون میں ایک ایسے ہی دیوانے کا تعارف مقصود ہے جو بڑی خاموشی

سے دور کاٹ گوشہ نشینی فارسی شعر کی خدمت کر رہا ہے ۔ عمر کے آخری حصے میں ہوتے ہوئے بھی اس کا ذوق و شوق اسی طرح جواں ہے، ایسے لوگ قوم کا قیمتی سرمایہ ہیں، لیکن انھیں کون جانے کہ ان کے پاس نہ تو کسی اخبار کا کالم ہے اور نہ کوئی کالم نگار ان کا دوست ۔ بہرحال ، خوشبو آنست کہ خود ببوید نہ عطار بگوید ۔

چوہدری خوشی محمد ایک خالص دیہاتی اور بوڑھا آدمی ہے ۔ عمر کوئی ۷۲ ، ۷۳ کے لگ بھگ ہوگی ۔ شعر میں بیخود تخلص کرتا ہے ۔ پہلی ملاقات میں وہ دیکھنے والے کو چٹا ان پڑھ نظر آئے گا ۔ پھر اس کی گفتگو کا لہجہ بھی خالصتاً دیہاتیوں کا ہے ۔ اس کے چہرے مہرے سے کوئی یہ تصور بھی نہیں کر سکتا کہ یہ شخص فارسی میں شعر کہہ سکتا ہے ۔ بیخود کے والد احمد یار وڑائچ ایک کسان اور چھوٹے موٹے زمیندار تھے ۔ یہ پیشہ انھیں ورثے میں ملا تھا ۔ اور خود بیخود بھی اسی پیشے سے منسلک ہے ۔ اس نے کسی مدرسے یا کالج کا منہ نہیں دیکھا (ویسے وہ اپنے لڑکوں کو دیکھنے کے لیے کئی مرتبہ گورنمنٹ کالج آیا ہے) جو کچھ پڑھا پڑھایا ، قرآن مجید وغیرہ ، اپنے والد اور والدہ ہی سے پڑھا ہے ۔ ان دونوں کے جنت نشین ہونے کے بعد بیخود نے اپنے بڑے بھائی چوہدری عطار اللہ وڑائچ سے کسی قدر کسب فیض کیا ہے ۔ بعد میں اگرچہ وہ اساتذہ ادب کے یہاں باقاعدگی سے تو نہیں جاتا رہا تاہم کبھی کبھار ان کی خدمت میں پہنچ کر ان سے استفادہ و استفاضہ کرتا رہا ہے ۔ راقم کے نام اپنے ایک خط میں بیخود رقم طراز ہے کہ : میں کسی طور بھی پڑھا لکھا نہیں ہوں ۔ کھیتی باڑی سے وابستہ ہوں ۔ ہل چلاتا ہوں کہ میرے اجداد کا یہی پیشہ رہا ہے ؎

بجائے خامہ در دستِ تو چوبِ قلبہ رانی شد — چہ شد بیخود کہ از نظم تو بزم شوق آرائید

آگے چل کر لکھتا ہے ، البتہ بعض علم و ادب دوست اور سخن فہم حضرات نے میری دلجوئی اور حوصلہ افزائی کی خاطر مجھے توصیفی خطوط لکھے ، جس کے سبب میں مجبور ہوا کہ انھیں فارسی میں منظوم خط لکھوں ۔ ان سب کا شکر مجھ پر واجب ہے ۔ بیخود کے ایک دوست نے اپنی کتاب " رنگ سنگ" کو اس کے نام ان الفاظ میں معنون کیا

" چوہدری خوشی محمد بیخود — بوتالوی کے نام — جو حافظِ کلامِ حافظ شیراز ہے ، جو فارسی زبان کا شاعر دلنواز ہے ، جو خوشنویس نادرہ پرداز ہے ، جس کی ذات پر خلوص و محبت کو ناز ہے ۔"

پروفیسر آغا صادق حسین مرحوم فارسی اور اردو کے معروف شاعر تھے ، وہ بھی بیخود کے کلام سے متاثر تھے چنانچہ انھوں نے اپنے فارسی مجموعۂ کلام " شاخِ طوبیٰ" میں بیخود کی شخصیت وغیرہ کے بارے میں تفصیل سے کہا بیخود کو ایسے دوستوں کی اس محبت کا پورا پورا احساس ہے اور وہ ان کا ممنونِ احسان ہے کہ انھوں نے :

کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے، ورنہ خود اس کے بقول :

چہ گویم زندگی بے خونبہا در مفت رفت از دست — قتیلِ شوخیِ وعدہ پُر آزارے کہ من ہستم

فریبِ رنگِ گُل خوردہ بہ گلگشتِ چمن بیخودؔ — کنون بے دام و بے دانہ گرفتارے کہ من ہستم

بیخودؔ کا تعلق گوجرہ (ٹوبہ ٹیک سنگھ) کے گاؤں بوتالہ، چک ۳۰۶ / ج۔ب سے ہے۔ اس کا خطِ نستعلیق ایک اچھے خوشنویس کی مانند خوب صورت اور دلکش ہے۔ اس کے تین بیٹے ہیں۔ بڑا لڑکا ارشاد علی گورنمنٹ کالج، لاہور کا فارغ التحصیل اور آج کل گوجرہ کے گورنمنٹ کالج میں ریاضی کا پروفیسر ہے۔ دوسرا بیٹا غضنفر علی بھی گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم اے فارسی میں نمایاں حیثیت کے ساتھ کامیاب ہو کر تدریس کا پیشہ اپنانے کی کوشش میں ہے۔ یہ دونوں برخوردار بھی فارسی شعر و ادب کا بڑا ستھرا ذوق رکھتے ہیں اور دونوں کا خط بھی اپنے والد کی طرح بڑا خوب صورت ہے، گویا "این خانہ ہمہ آفتاب است"

بیخودؔ، حافظ شیرازی کا بہت معتقد ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ وہ حافظ کا عاشق و شیدا ہے تو یہ مبالغہ نہ ہوگا۔ اس ضمن میں ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے جس سے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ کسی متشاعر (بیخودؔ نے اس کا نام نہیں بتایا) نے حافظؔ کے بعض اشعار میں ترمیم کی۔ آغا صادق مرحوم نے وہ ترمیم و اصلاح شدہ دیوان بیخودؔ کو بھجوا دیا۔ اس نے اس پر کچھ لکھ کر پھر وہ دیوان آغا صادق کو ارسال کر دیا۔ اس کے علاوہ اس نے بعض ترامیم پر زبردست تنقید کی اور مختصراً اظہارِ نظر کیا۔ ایک مثال ملاحظہ ہو :

حافظ کا مصرع ہے : بدم گفتی و خرسندم عفاک اللہ نکو گفتی

اس شاعر صاحب نے اس میں یہ ترمیم کی : اگر دشنام فرمائی وگر نفرین دعا گویم

بیخودؔ نے لکھا ہے کہ حافظ نے جو کچھ کہا ہے وہ درست، ماضی سے وابستہ اور فیصل شدہ ہے۔ اس میں نہ شک ہے اور نہ مضارع۔ فاضل ترمیم کنندہ قواعدِ نحو سے بے نیاز اور معنیِ شعر سے مستغنی ہے۔ اس نے "اگر" (شرطیہ) سے شعر کو مشکوک اور مضارع بنا دیا۔ خدا معلوم کس نے اسے اس ترمیم پر مجبور کیا۔ غرض بیخودؔ نے صرف اس مختصر سی تنقید ہی پر اکتفا نہ کیا بلکہ ایک مسلسل غزل میں اس نے ایسے شخص کو بے ہنر قرار دیا جو اپنے ضمیر کی اصلاح کیے بغیر کسی دوسرے کی اصلاح کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ اس کے مطابق حافظِ شیراز کے اشعار کی تصحیح کرنے والا اپنی جہالت کی خود گواہی دے رہا ہے۔ اس غزل میں اس نے بعض دلچسپ تشبیہات و استعارات سے کام

لیتے ہوئے (جن کا اس کے اپنے دیہاتی ماحول سے تعلق ہے) ترمیم کنندہ کی اچھی خاصی مرمّت اور آخر میں اس پر رحم کی دعا کی ہے۔ چند اشعار:

من کہ دہقان زادہ ام، شاعر نیَم، لا فم نہ من	روید اندر مرغزارم گو گلاب و یاسمین
بے ہنر باشد کہ او کوشد بہ اصلاح کسے	تا نہ خود کوشد بہ اصلاحِ ضمیر خویشتن
وآنکہ شعر حافظِ شیراز را تصحیح کند	شاہدِ جہلِ خود است او خود باین نطق و دہن
گر بہ زعمِ خود درونِ خانہ روغن داشت او	خود چراغِ چہرہ افروزد بسازد انجمن
وآنکہ رزق و رُوز خونِ رفتگان رنگین کند	حیف در حیف ست در طور و طریقِ اہلِ فن
نوسخن سنجان پے ترمیم مجبور آمدند	بے حفاظت ہست اکنون ہر سخنگوے کہن
ناخردمندان کہ اصلاحِ خردمندان کنند	شرم می آید، شرافت شد ز رُخ پردہ فگن
نظمِ موزون را چہ تقصیرے کہ ناموزوں کنند	نقشِ مانی را کند کہگل چو دست خشت زن
طوطیان لب بستہ از بیم جفائے جغد و بوم	بلبلان ضبطِ فغان از شورشِ زاغ و زغن
این جوان در کشتزارش قلبہ رانی کردہ است	جاے لالہ کاشتہ تخمِ مغیلان در چمن
باغبان در خواب و رمے اشترانِ بے زمام	سرزنان سرمست سوے سُنبل و سرو و سمن
مرہمِ زخمِ گنہ جز توبہ استغفار نیست	ہر کہ او توبہ کند باشد کہ بخشد ذو المنن
صورتِ دیوانِ حافظ را ز نو کرد او صحیح	دوستان من کیستم در صورتش گویم چہ من
معذرت خواہ آمدم بیخود بعد عجز و دعا	اے خدا کُن رحم براین نو سخندانِ وطن

بیخود کا شروع سے یہ دستور ہے کہ وہ اپنے دوستوں کے خطوط کا جواب فارسی غزل کی صورت میں بھیجتا ہے۔ اس غزل میں اپنے احوال کے علاوہ وہ اپنے احساسات و جذبات کی بھی عکاسی کرتا چلا جاتا ہے۔ حیرت اور تعجب اس بات پر ہے کہ اس خالص دیہاتی آدمی نے گوشہ نشینی کی حالت میں اور ادبی مراکز سے دور رہ کر ایسی زبردست استعداد کیسے بہم پہنچائی ہے کہ وہ ایک ماہر زبان دان کی طرح کلمات و ترکیبات اور تشبیہات و استعارات وغیرہ سے بخوبی استفادہ کرتا چلا جاتا ہے۔ اس کے کلام میں نئے اور دلچسپ مضامین کی کمی نہیں۔ اس کی شاعری سادگی و سلاست کے ساتھ ساتھ پختگی کی حامل ہے۔ اس کے یہاں، جیسا کہ پہلے بیان ہوا، اس کے اپنے ماحول

اور علاقے کی مخصوص اصطلاحات بھی نظر آتی ہیں ۔ اس نے کئی جگہ قرآنی تلمیحات سے بھی کام لیا ہے ۔
وہ انسان دوست ہے اور اپنی شاعری میں اسی انسان دوستی کی تبلیغ کرتا ہے ۔ وہ ایک مخلص مسلمان اور اہل بیعت و ائمۂ اطہار (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کا زبردست محب ہے ۔ اس کا دل دوسروں کے لیے کڑھتا ہے ۔ غرض اس کے اشعار میں عشق و عاشقی کے قصوں اور واردات کے علاوہ دوسرے موضوعات بھی — مثلاً بے ثباتیِ دنیا ، جزا و سزا ، ہبوطِ آدم اور اس کے نتیجے میں انسان کی بے وقعتی ، محرومی و مایوسی اور خود اس کی اپنی غمزدگی — بڑی دلسوزی ، رقت اور طنطنہ و طمطراق سے بیان ہوئے ہیں ۔
راقم نے بیخود کو لکھا کہ وہ اپنی تصویر بھجوائے تاکہ مضمون کے ساتھ شائع کی جائے ۔ اس کے جواب میں اس نے لکھا کہ بعض نادر کتب اور گراں بہا دستاویزات اور میری تصاویر سب حوادث کی نظر ہو چکی ہیں ۔ نئی تصویر کے لیے فرصت درکار ہے ۔ میں آج کل مریض ہوں ۔ یہ دو غزلیں اپنے بیٹے سے لکھوا کر بھیج رہا ہوں ۔ پہلی غزل کی ردیف " آمد و رفت " سے اس نے دو مختلف صورتوں کی بڑے پیارے انداز میں عکاسی کی ہے جو کسی قدر شوخی کی بھی حامل ہے ۔ یہ غزل سراسر عشقیہ غزل ہے اور بیخود کے دلی جذبات و کیفیات کی عکاس ۔ اس غزل کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

این چہ خوابست کہ آن محسن و یار آمد و رفت ۔۔۔ برخزان دیدہ چمن بادِ بہار آمد و رفت
دل کہ بے روے خوشش در غمِ او بود ، کہ او ۔۔۔ چون نفس بردہ نہ در سینہ قرار آمد و رفت
حُسن گل گرچہ نہ آنست کہ ماند بر پاے ۔۔۔ وقت خوش باد کہ بر بلبلِ زار آمد و رفت
اُو شد از چشم و من بیدل و حیران بے او ۔۔۔ چون ز خود رفتہ کہ او برچہ شعار آمد و رفت
او اگر آمد و گر رفت چہ نالی بیخود ۔۔۔ قصہ در عمر ازین بیش ہزار آمد و رفت

دوسری غزل میں عشقیہ جذبات کے ساتھ ساتھ کسی قدر تصوف کا بھی رنگ ہے اور حضرت آدم کے حوالے سے اپنی لغزشوں ، کوتاہیوں اور گناہوں کا اعتراف ۔ اور مقطع میں اپنی مفلسی کا ذکر کر کے اپنی آرزوئے حج کو تکمیل ناپذیر قرار دیا ہے :

گنجِ غم در سینہ دارم زُو بہ ویران کردہ ام ۔۔۔ ہرچہ سلطان ازل فرمود " کن " ، آن کردہ ام

اس کا دوسرا مصرع حافظ کے اس شعر سے ماخوذ ہے :

در پسِ آئینہ طوطی صفتم داشتہ اند   آنچہ استادِ ازل گفت "بگو" می گویم

باقی چند شعر :

ہمچو آدم نقدِ خلدِ کوے او دادم ز دست   این قدر عصیان کہ من از ضعف و نسیان کردہ ام

کشتیِ امید و بیم در محیطِ آرزو ست   ہر طرف سیل روان از چشمِ گریان کردہ ام

بر خریدِ التفات و مہرِ آن شیرین نگاہ   درد دل را اندرین بازار ارزان کردہ ام

برقِ وہاج اندر آن میغِ سیاہ دیدم چو ماہ   زان شعاعش مشعلِ دل را فروزان کردہ ام

حج کعبہ در نصیب بے زران بیخود چو نیست
از چہ رُو این ذکر و فکرِ غیرِ امکان کردہ ام

اب اس کی دوسری غزلوں کا انتخاب ملاحظہ ہو۔ حمد و ثنائے رب جلیل میں ایک طویل غزل ہے جس میں صرف خدا کی عظمت و بزرگی ہی کا ذکر نہیں بلکہ خود انسان کو جو مقام حاصل ہے اس کی طرف بھی اشارہ ہے اور زمانے کی بے مہری کا شکوہ بھی۔ اور یہ کہ اس کی ذاتِ گرامی کی ثنا میں ہر موے تن معروف ہے اور زبان اس کی ثنا سے عاجز ہے۔

حمد و ثنا کہ پرتوِ نورِ خورش کزو   زینت گرفتہ مسندِ عرشِ پیمبری

حمد و ثنا کہ از ازل او میکند مدام   بے امتیازِ مذہب و دین بندہ پروری

حمد و ثنا کہ تو نئی واقفِ ز سرِ خویش   صد بحر و بر درونِ دل بینوا بری

حمد و ثنا ست اکبر و اللہ اکبر ست   از خود درونِ تست گر از ذرہ کمتری

حمد و ثنا کہ نقدِ دلِ من بہ نذرِ تست   خواندم ز روے پاکِ تو آیاتِ دلبری

حمد و ثنا کہ عزتم تا آسمان رساند   تا تو رفیقِ من شدی اے ماہ مشتری

ہر موے تن بمدحِ او گویاست بے صدا   عاجز ترست از آن چو زبانِ سخنوری

بے مہریِ زمانہ و احوالِ ما بگو   اے باد اگر بگلشنِ احباب بگذری

بیخود بشکر آن شہِ عالیجناب باش
آن کو ترا گنجِ نہان کرد رہبری

"چہ گویم" کی ردیف میں غزل کہہ کر عشق کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مصائب و آلام کے سامنے اپنی بے بسی کا سادہ انداز میں اظہار کیا ہے، اور کہیں "کیا کہوں" کہہ کر کہی کہنے والی بات کہہ دی ہے جس سے اس کے بیان میں زور پیدا ہو گیا ہے۔

از تابِ رخ و چہرو تنم سوختہ ہم جان	وز تلخیِ این ہجر ستمکار چہ گویم
در صبر ہمی کوشم و ترسم کہ نگردد	بے نور مرا دیدۂ خونبار چہ گویم
ہر نقشِ مکلف کہ بہ وجنات حیات است	بے مہر و وفا رنگِ سزاوار چہ گویم

درجِ ذیل غزل بھی اسی بحر و ردیف میں ہے۔ اس میں بھی بات کہنے کا انداز وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔ اس میں دوست کی بے توجہی، تقدیر کے بارے میں تدبیر کی بے بسی اور انسان کا اس کے راز سے آگاہ نہ ہونا، خدا تعالیٰ کی غفاری و ستاری اور نا اہلوں ناسمجھوں کے سامنے غمِ عشق کے اظہار سے اجتناب ایسے مضامین آگئے ہیں:

دردے کہ زیار است بہ اغیار چہ گویم	حال آنکہ زخود ہست بآن یار چہ گویم
این نکتہ بتفسیر توان گفت نہ باکس	ناکردہ گنہ ہم کہ گنہگار چہ گویم
تدبیرِ من از نیتِ تقدیر ندانست	یارب چہ نہانست چہ اسرار چہ گویم
ہر عیب و خطا بیند و باکس نہ بگوید	بر عفو و خطا پوشی ستار چہ گویم
ہر کس نہ سخن داند و قدرش نکند ہم	بیخود زغمِ عشق بہ دیوار چہ گویم

یہ اشعار بیخود نے اپنے پیر جناب مختار حسین کی خدمت میں لکھے ہیں۔ ان میں دلکشی کے علاوہ ایک خاص طنطنہ ہے۔ چھوٹی بحر کی یہ غزل استادانہ رنگ لیے ہوئے ہے۔ اس میں بیخود نے اپنی پریشاں خاطری، حالات کے ہاتھوں دلفگاری، انسان کے مجبورِ محض ہونے اور پیر سے دستگیری کی درخواست کے علاوہ اپنی قسمت کی بے التفاتی کو موضوعِ شعر بنایا ہے:

پریشان خاطر و آشفتہ کارم	دگر از گردشِ دوران دلفگارم
بلوحِ قسمتم ناخوش نوشتند	بچشمِ دوستان معجز نگارم
حروفِ بختِ ناخوش، خوش نویسم	قلم اندر کفِ قدرت ندارم

متہم من عبث گشتم بہ قدرت چہ او مختار و من بے اختیارم

اس ضمن میں میر تقی میر کا یہ شعر بھی ملاحظہ ہو :

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی چاہتے ہیں سو آپ کریں، ہے ہم کو عبث بدنام کیا

بچاہ افتادہ را گر دست گیری بیابی اجر از پروردگارم

درو نم روشن از مہر جہانتاب نیاری ار چو ذرّہ در شمارم

بخاک افتادہ ام بیخود چہ گویم کہ من از بندگانِ شہسوارم

کسی شخص نے بیخود کو دعوت پر بلایا لیکن اپنا نام و نشان اور اتا پتا نہ لکھا۔ اس پر اس نے ایک غزل کہہ ڈالی جس کی ایک نقل مجھے بھی ارسال کر دی۔ اس میں اس نے مذکورہ کوتاہی کی طرف اشارہ کیا اور اپنی ضعیفی و مفلسی کی بات کی ہے۔ اس بات کو غنیمت جانا ہے کہ ایک نامعلوم شخص نے محض محبت کے سبب اسے یاد کیا۔ اس نے زبان و بیان پر اپنی قدرت و چابک دستی کو ایک خاص طمطراق سے بیان کیا ہے۔ ایک جگہ ہم اساتذۂ فارسی (گورنمنٹ کالج لاہور) سے اپنی محبت و وابستگی کی عکاسی کی ہے اور آخر میں اپنی اس عادت کا اظہار کیا ہے کہ میں اس وقت تک کسی کو کچھ نہیں کہتا جب تک کوئی مجھے پریشان نہیں کر دیتا :

نامہ چاپیدہ رسید از یک کرم فرمائے من طاقتِ رفتن نہ ماندہ بود چون در پائے من

از قلم ننوشت نامِ خود نہ عنوانش نوشت بر چنین دعوت چو آیم، کو شود ملجائے من

عہدِ طفلیہا کہ نادیدہ شباب از من گذشت وز ضعیفی ضعف افتادست در اعضائے من

من یکے بیگانہ صورت چون بجمعی آن رسم شد چو در عزلت فسردہ شوقِ بزم آرائے من

ہمچو چوزہ آشیان در گوشہ افتادم ز غم بر زمین سر داشت آن عزم فلک پیمائے من

بس غنیمت ہا کہ کس بے معرفت یادم کند یادِ او شد در دلم یارِ محبت زائے من

گرچہ صد ہا لالہ و گل سوخت در ذراتِ ریگ گو کہ گل چینی پسندد در تف صحرائے من

سدِّ راہِ من شدہ ایں کم زری خانہ خراب شد چو خواہندہ بسے در مکتبِ اعلائے من

مہربانیہا و احسان شد بایں یاد آوری من نہ گر ایم غضنفر[1] را بدان بروئے من

---

[1] بیخود کا بیٹا

علوی[2]، صدیقی[3] و یزدانی[4] و حامد خان[5]، یمین[6] شد پریشان در رہِ ایشان دلِ دانائے من
بیخودم بیخود نگویم تا نہ آشفتم زکس
ہم نہ کس شنود زمن شور و غل و غوغائے من

پروفیسر آغا صادق مرحوم کے نام اس منظوم خط میں اچھوتی تشبیہات سے کام لیتے ہوئے اپنے بڑھاپے کی عکاسی کی ہے :

شاہِ خورشید کہ با حشمت و تاجِ زرکش — از سرم رفت و بہ سرچادرِ شامست اینجا
چرخِ صیاد و زمین کردہ کمین از ہر سو — طائرِ سدرہ درافتادہ بدامست اینجا
رہروانیم و غمِ زادِ قیامت ہیہات — نیست یک روزہ کہ دو روزہ قیامت اینجا
خاکِ آن دشتِ بلا آم کہ در یوددارِ فنا — با بقا بستہ مواعیدِ دوامست اینجا
باغبان خیز کہ بر رونقِ این لالہ و گل — چشم بدا شترِ ببریدہ زمامست اینجا

معلوم ہوتا ہے کہ بیخود اس جہانِ کہنہ اور انسان سے بیزار و مایوس ہو چکا ہے۔ اسی بنا پر وہ تمام کائنات میں تغیر و تبدل کر کے اس کی نئے سرے سے تعمیر کا خواہاں ہے تاکہ تمام اوضاعِ عالم اس کی آرزو و خواہش کے مطابق اچھے اور درست ہو جائیں۔ اس کا دل مفلسوں کی حالت پر کڑھتا ہے۔ اس کے نزدیک ان لوگوں کا باطن کہیں زیادہ مفلس ہے جو خود کو، بزعمِ خویش بڑے "پھنے خاں" سمجھتے ہیں۔ ذیل کی غزل، ساری کی ساری، اس کے ایسے ہی جذبات و احساسات کی تصویر کشی کرتی ہے جن کا تعلق اس دنیا کے احوال و اوضاع سے ہے۔ یہ غزل چوبیس اشعار پر مشتمل ہے، جن میں سے بعض بڑے بولتے ہوئے شعر ہیں۔ اس غزل میں بیخود، جو بظاہر ایک خالص دیہاتی اور گوشہ نشین قسم کا آدمی ہے، ایک جہاں دیدہ، صاحبِ مشاہدۂ وسیع اور زبان دان شاعر نظر آتا ہے۔ اس کا قاری اس کا ایسا کلام پڑھنے کے بعد اگر اسے دیکھے تو وہ کبھی یقین نہیں کرے گا کہ گدڑی کا لعل یہی ہے۔ چند اشعار دیکھیے :

---

[1] پروفیسر افضل حسین علوی [2] پروفیسر ظہیر احمد صدیقی [3] راقم
[4] ڈاکٹر حامد خان حامد صدر شعبہ [5] پروفیسر آغا یمین

این جهانِ کہنہ را خواہیم بِنا از نو کنم | آدمی از نو کنم ارض و سما از نو کنم
تختِ طاؤس و محلش را بیاراییم زِ نو | عادلِ شاہ جہان را ماجرا از نو کنم
چون خداوندانِ نواز حالِ زارِ بیکساں | بے خبر خفتند، خوابِ خوش کجا از نو کنم
مفلسانِ با مروّت را کُلہ بر سر نہم | این کُلہ دارانِ مفلس را چہا از نو کنم
خصمِ بدخو را بدستِ خوے او بگذاشتم | دوستانِ نیک طینت را دعا از نو کنم
عاشقانِ بوالہوس را از رموزِ عاشقی | ہمچو یارانِ صفا عشق آشنا از نو کنم
سرکش و ہشیار و استاد اند اگر در دلبری | این بتان را نیز تعلیمِ وفا از نو کنم
بلبلانِ خوشنوا را باز ازین بند و قفس | بر تماشائے گُل و گلشن رہا از نو کنم
ہم دُر و خرمہرہ را دیدم بچشمِ امتیاز | تا بہ میزانِ خرد سنجم بہا از نو کنم
آن کہ در خواب آمد و بر وعدۂ دیگر برفت | گر بدست افتد نہ دامانش رہا از نو کنم
مبتلا بودم ہمہ عمر و دلِ آن شوخ را | این زمان خواہم کہ بر خود مبتلا از نو کنم
چون بہ اغلاطم کند آن یار اصلاح و لطف | بر امیدِ لطفِ بسیارش خطا از نو کنم
دردِ دل را اندرین بازار ارزان تر کنم | ہم خریدارانِ الفت را صلا از نو کنم
دوستان سازم وضو آن دم کہ از سوزِ درون | چون درونِ آبِ چشمِ خود شنا از نو کنم

جیسا کہ ملاحظہ ہوا، بیخود کے بعض اشعار میں سیاسی اوضاع سے متعلق بھی اشارات آگئے ہیں۔ مندرجہ ذیل غزل میں بھی ایسے اشارات ملتے ہیں۔ بعض اشعار میں تو اس نے اس سلسلے میں اپنے جذبات و احساسات کو کھل کر پیش کیا ہے جن سے پتا چلتا ہے کہ وہ ایک خاص سیاسی پارٹی کا مخالف ہے۔ وہ قرآن کی حکومت کا خواہاں اور "پان اسلامزم" کا زبردست حامی ہے۔ کسی کا مصرع ہے:

دنیا جوان تھی میرے عہدِ شباب میں

بیخود کی اس غزل کے بعض اشعار میں بھی کچھ اسی قسم کا احساس پایا جاتا ہے:

در دل ہوائے سیرِ گلستان نماندہ است | یا دل درونِ سینۂ حیران نماندہ است
یا ہر چہ خواندہ ام کنون شد محو از دماغ | یا خود دماغ در سرِ نادان نماندہ است

کر گشتہ است گوشِ نصیحت نیوش و ہوش　　مفقود و ذوقِ بزمی و بُستان نماندہ است
تا عرش بادِ ہوے من زین پیش می رسید　　این دم زبان خستہ را افغان نماندہ است
بے دوستانِ دل کجا آن شوق و شغل شعر　　آخر چہ شد کہ شور حریفان نماندہ است
آن کو بہ "نان و پوشش و مسکن" حریص کرد　　افزود حرص و انس در انسان نماندہ است
اینک ز بوالفضولیِ عیاش باج خواہ　　دستار و جامہ بر تنِ عریان نماندہ است

(اگلے دو شعر کچھ زیادہ ہی تیز ہیں، اس لیے انھیں حذف کیا جاتا ہے)۔

خواب ست یا کسے مرا گفتا بمژدہ خیز　　در دہر جز حکومتِ قرآن نماندہ است
مرغ چمن بہ ہمسرش میگفت غم مخور　　صیادِ دام گسترِ بستان نماندہ است
دامش گسست لیک ہر تارش برنگ خاک　　ماندست در زمین مگر پنہان نماندہ است
صبحِ امید بر دمد از پرتوِ ضیا　　آن تیرگی و خم بزلفِ شبستان نماندہ است
شاخانِ یک شجر ہمہ اسلامیانِ دہر　　زین شرق و غرب فرق در ایشان نماندہ است
توفیقِ خیر، پیرِ دہ خواہد ز لطفِ حق　　در کشورم تصرفِ شیطان نماندہ است
خوش قسمتم کہ دوستان آیند بد عوتم　　گو خود خورش بہ کلبۂ دہقان نماندہ است
بیخود بخاک از فلک افگندہ اند مرا　　آدم درونِ روضۂ رضوان نماندہ است

اس غزل میں بیخود نے ہبوطِ آدم کو انسان کے تمام غم و الم اور حرمان و حسرت کا سبب قرار دیا ہے۔ اس کے مطابق انسان اس سے قبل مرگ و حیات کے چکر سے آزاد تھا لیکن اسے آب و آتش، باد و خاک سے مقید کرکے دیران کر دیا گیا۔ اس ساری غزل میں ایک ہی فضا چھائی ہوئی ہے۔ اس نے یہاں ایک اچھوتا مضمون لیا ہے۔ کہتا ہے کہ میرے مرنے کے بعد میری مٹی سے تسبیح کے دانے بنائے گئے اور اس سے اس محبوب نے پھر مجھے انگلیوں پر نچانا شروع کر دیا:

من دُرِ نایاب بودم در تہِ دریاے "لا"　　نے خبر از شادی و غم بود نہ جانان مرا
زان عدم حکمِ ازل آورد در اقصاے غم　　با حریفانِ ہوا و حسرت و ارمان مرا
اندر آن مسکن نبُد این ماتمِ مرگ و حیات　　کرد اندر باد و نار و آب و گل ویران مرا

ہر کرا از مسندش ریزند خاکش چون بود | بر زمین افگندہ اند از روضۂ رضوان مرا
طاہرِ باغِ جہان را شد جہان دام و قفس | یوسفم اما ہمین چاہ است و این زندان مرا
ہر کجا رفتم دلِ پُر درد و مغموم کرد | ناخوش از خلق و خلوص و خدمتِ خوبان مرا
چون درین عالم نیامد دامنِ تسکین بدست | ہر زر و گنج و گہر شد بازی طفلان مرا
از پسِ مُردن ز خاکم دانہ ہائے سبحہ کرد | باز کرد آن شوخ بر انگشتہا رقصان مرا
ہر در سیلِ روان آمد کہ آن باخود ببرد | بر لبِ کوثر رساند این دیدۂ گریان مرا

گرچہ او خاکم بآب عشقِ خود بیخود سرشت
چہرہ نمودہ دگر جز چہرۂ انسان مرا

چوہدری خوشی محمد بیخودؔ لوہ تالوی کی چند غزلوں سے یہ انتخاب پیش کیا گیا ہے اور اس کا یہ کلام بیشتر آخری عمر کا ہے کیونکہ بقول اس کے اس کا زیادہ تر کلام (ظاہر ہے اس کا تعلق اس کے ایام شباب سے ہوگا) بدقسمتی سے سیلاب اور دوسرے حوادث کی نذر ہو چکا ہے۔ بہرحال اس کا یہ تھوڑا بہت کلام بھی، جو باقی بچ گیا ہے، اگر ہم اس کی گوشہ نشینی کی اور دیہاتی زندگی کو پیشِ نظر رکھیں تو، خاصا پُر ازرش اور وقیع ہے۔ اس میں پختگی ہے، تاثر ہے اور جان ہے۔ ایک بوڑھے دیہاتی سے، جس نے ادبی مراکز سے دور آنکھ کھولی اور پرورش پائی، جس نے باقاعدہ تعلیم حاصل نہیں کی اور محض ذاتی اور خداداد ذوق و شوق و اہلیت اور مطالعہ کے بل پر شعر گوئی میں طبع آزمائی کی، اس قسم کی شاعری بڑے اچنبھے کی بات ہے۔ آج اگر فارسی زبان و ادب کو اپنا پہلا سا مقام حاصل ہوتا تو بیخودؔ کی پذیرائی یقیناً عمدہ پیمانے پر ہوتی۔ ہمارے یہاں کیسے کیسے گوہر ہائے نایاب محض قلندرمنشی اور گوشہ نشینی کے سبب اپنی صحیح قیمت پانے سے رہ جاتے ہیں اور کیسے کیسے بونے اپنی پبلک ریلیشننگ اور اخباری کالموں کی بیساکھیوں کے سہارے بڑے قدآور بن جاتے ہیں:

تفو بر تو اے چرخِ گردان تفو

بیخودؔ جیسے درویش صفت شاعر سے یہ گزارش بیجا نہ ہوگی کہ وہ پہلی فرصت میں اپنا کلام جمع کرے تاکہ وہ پھر غارت ہونے سے بھی بچ جائے اور فارسی شعر و ادب کے عشاق بھی اس سے کما حقہٗ استفادہ و استفاضہ کر سکیں۔ اللہ تعالیٰ بیخودؔ کو صحت و سلامتی سے نوازے تاکہ وہ اس کام کو بخوبی انجام دے سکے۔ آمین

پروفیسر اکرام علی ملک

انجمنِ اسلامیہ ملتان ــــ ابتدائی حالات

ملتان مسلمانوں کا ایک نہایت اہم علمی، ثقافتی اور روحانی مرکز رہا ہے۔ محمد بن قاسم کی فتح کے بعد یہ ہندوستان میں عرب حکومت کا دار الخلافہ اور اس کے بعد غزنویوں، سلاطینِ دہلی اور مغلوں کا ایک اہم سیاسی مرکز تھا۔ وسط ایشیا اور ہندوستان کے درمیان تجارتی راستوں کے سنگھم پر واقع ہونے کی وجہ سے بھی اسے خصوصی اہمیت حاصل تھی۔ ۱۸۱۸ء میں رنجیت سنگھ اور ۱۸۴۹ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی نے اس پر قبضہ کرلیا۔ ہندوستان کے دیگر شہروں کی طرح ملتان کے مسلمانوں نے بھی انگریزوں کے وضع کردہ تعلیمی نظام کی سخت مزاحمت کی۔ وہ سرکاری مدرسوں کی مذہب سے مبرا تعلیم کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ جس کے نتیجے میں تعلیمی و اقتصادی میدان میں ہندوؤں سے بہت پیچھے رہ گئے۔ سر سید احمد خاں نے سب سے پہلے مسلمانوں کو اس خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کی ملک گیر کوشش کی۔ وہ پنجاب کے مسلمانوں کے ملی جذبہ و جوش سے متاثر تھے جس کا بھرپور مظاہرہ ۱۸۸۴ء میں ان کے دورۂ پنجاب کے دوران کیا گیا۔ اسی جذبے کی وجہ سے زندہ دلانِ پنجاب نے ان کی آواز پر لبیک کہتے ہوئے ان کی تحریک کی ہر ممکن مدد کی اور صوبے کے متعدد شہروں میں اسلامی انجمنیں قائم کرلیں۔ ان انجمنوں کا بنیادی مقصد اپنی مدد آپ کے اصول پر مسلمانوں کی دینی اور دنیوی تعلیم کا انتظام کرنا تھا۔ ان کی وجہ سے مسلمانوں میں جدید تعلیم کے لیے شوق و جوش کی ایک زبردست لہر دوڑ گئی۔ یہی لہر مسلمانوں کی بیداری و ترقی کے لیے پیش خیمہ ثابت ہوئی۔

ملتان میں مسلمانوں کی سب سے پہلی ایسی انجمن ۲۰ مئی ۱۸۸۸ء کو "اعانت الاسلام" کے نام سے قائم ہوئی[1]۔ کچھ عرصے سے شہر کے مسلمان اکابر اسلامی انجمن کی ضرورت کو محسوس کر رہے تھے۔ اس مقصد کے لیے منشی باغ علی

---

[1] رفیقِ ہند (لاہور) ۲ جون ۱۸۸۸ء

کے مکان پر چند اجلاس بھی منعقد ہوئے جن میں اسلامی انجمن کے قیام اور اس کے لیے مسلم رؤسا کو راغب کرنے کی ضرورت پر زور دیا گیا۔[2] چنانچہ ۲۰ مئی کو شیخ حسن بخش قریشی کے ایما اور کوششوں سے انہی کے گھر اور انہی کی صدارت میں چیدہ چیدہ مسلم معززین کا اجلاس منعقد ہوا، جس میں انجمن کی بنیاد رکھنے کا فیصلہ کیا گیا۔ مخدوم بہاول بخش کو صدر اور ان کے چھوٹے بھائی شیخ حسن بخش کو سیکرٹری منتخب کیا گیا۔[3] چوں کہ انجمن کا اہم ترین مقصد ایک ایسے اسلامی مدرسے کا قیام تھا جس میں مروجہ علوم کے علاوہ دینی تعلیم کا بھی انتظام ہو، اس لیے پہلے ہی اجلاس میں اس کے لیے دو سو روپے چندہ جمع ہو گیا۔ اسی اجلاس میں قرآن شریف کی تعلیم کے لیے ایک حافظ اور فارسی و ریاضی پڑھانے کے لیے ایک مڈل پاس مسلمان نے بلا اُجرت خدمات کی پیش کش کی۔[4] شروع میں انجمن کے ہفتہ وار اجلاس مخدوم بہاول بخش کے مکان پر منعقد ہوتے رہے۔ ستمبر میں میاں جان محمد ٹھیکیدار نے بوہڑ دروازہ کے باہر واقع اپنا فراخ و پختہ مکان انجمن کو مستعار دے دیا۔[5] دیگر مسلمانوں کو ممبر بنانے اور چندہ اکٹھا کرنے کے لیے بھی کوششیں کی گئیں۔ چنانچہ ۲۷ مئی کے اجلاس میں خلیفہ پیر بخش کو امین اور مولوی محمد رمضان کو چندہ وصول کرنے کے لیے مقرر کیا گیا۔ دیگر اکابر شہر سے رابطہ قائم کرنے اور انھیں انجمن کی مالی اعانت کے لیے راغب کرنے کے لیے نو ممبروں پر مشتمل ایک وفد بھی تشکیل دیا گیا۔ اسی اجلاس میں انجمن کی مدد کرنے والے رؤسا کو "مربی" کا لقب دینے اور انجمن کی مفصل کارروائی کو اخبار رفیق ہند (لاہور) میں اشاعت کے لیے بھیجنے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔[6] انجمن کی رکنیت کے لیے چندے کی رقم متعین نہ تھی بلکہ ہر ممبر اپنی مرضی اور استطاعت کے مطابق چندہ دیتا تھا۔ دسمبر ۱۸۸۸ء تک ۱۵۰ ارکان رجسٹر ہو چکے تھے جو ۲ آنے سے ۵ روپے ماہوار چندہ ادا کرتے تھے۔[7] ان میں چند اکابر دوسرے شہروں سے بھی تعلق رکھتے تھے۔ جولائی ۱۸۸۸ء میں انجمن نے نواب بہاولپور کی خدمت میں ایک سپاسنامہ پیش کیا جس کے نتیجے میں اسے دو سو روپے کا عطیہ

---

[2] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، مرتبہ شیخ حسن بخش قریشی سیکرٹری انجمن اسلامیہ ملتان، روئداد اجلاس سوم محمڈن ایجوکیشنل کانگریس (دسمبر ۱۸۸۸) آگرہ، ۱۸۸۹، ص ۱۳۲۔

[3] رفیق ہند ۹ جون ۱۸۸۸ء [4] ایضاً، ۲ و ۹ جون ۱۸۸۸ء [5] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۳۳، ۱۳۴

[6] رفیق ہند ۱۶ جون ۱۸۸۸ء [7] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۳۴

موصول ہوا۔[8] اس سے انجمن کو اپنے مقاصد کو عملی جامہ پہناتے میں بڑی مدد ملی۔ چندے کی وصولی کو باقاعدہ بنانے کے لیے ایک ملازم رکھنے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔ ۲۴ جون کے اجلاس میں گیارہ ممبروں کی مینجنگ کمیٹی اور اغراض و مقاصد پر دوبارہ غور کرنے کے لیے نو رکنی سب کمیٹی قائم کی گئی۔ اسی اجلاس میں انجمن کے دفتر میں ایک لائبریری قائم کرنے کا بھی فیصلہ کیا گیا۔ اس مقصد کے لیے تمام ممبران سے اپنے اخبارات ایک ماہ کے لیے مستعار دینے کی درخواست کی گئی۔[9] اگلے ہفتہ وار اجلاس میں انجمن کا نام تبدیل کر کے "انجمنِ اسلامیہ ملتان" رکھ دیا گیا۔[10] غرض و مقاصد بھی از سر نو مرتب کیے گئے جو یہ تھے۔ (ا) مسلمانوں کو گورنمنٹ کے اصولوں سے آگاہ کر کے اس کی وفاداری و نمک حلالی کی ترغیب دیتے رہنا (ب) یتیم و مفلس مسلمان بچوں کی پرورش و تربیت کا انتظام کرنا (ج) مسلمان بچوں کی دینی و دنیاوی اعلیٰ تعلیم کا انتظام کرنا۔ سیکرٹری انجمن کی رپورٹ کے مطابق مسلمانوں کی پس ماندگی و مشکلات کی دو اہم ترین وجوہ یہ تھیں کہ وہ اپنے سچے مذہب کے اصولوں پر عمل پیرا نہ تھے اور حکومت کے فیوض سے فائدہ نہیں اٹھا رہے تھے، چنانچہ انہی اسباب کو دور کرنے کے لیے انجمن قائم اور اس کے اصول مرتب کیے گئے تھے۔[11]

مدرسے کا باقاعدہ افتتاح ۱۴ اکتوبر ۱۸۸۸ کو ڈپٹی کمشنر اے سی رینک کی صدارت میں ایک شان دار تقریب میں کیا گیا۔ اس میں مقامی رؤسا و حکام کے علاوہ یورپین حضرات کی ایک بڑی تعداد نے بھی شرکت کی۔[12] اس وقت انجمن کے پاس پانچ سو روپے سے کچھ زائد سرمایہ جمع تھا۔ یہ رقم بظاہر مدرسے کے لیے کافی نہ تھی لیکن ممبران کی دلچسپی اور غیبی امداد کی توقع پر اسے جاری کر دیا گیا۔[13] اس کے قیام میں مخدوم بہاول بخش صدر انجمن، سیٹھ خدا بخش نائب صدر، شیخ حسن بخش قریشی و سید حسن بخش گردیزی سیکرٹریان اور سید حامد شاہ

---

[8] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۲۹

[9] رفیق ہند ۱۴ جولائی ۱۸۸۸ء

[10] ایضاً، ۲۲ جولائی ۱۸۸۸ء

[11] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۵۱-۱۵۲

[12] ایضاً، ص ۱۵۲۔

[13] رپورٹ مدرسہ اسلامیہ ملتان بابت ۱۸۸۹ء، مرتبہ منشی واحد علی سیکرٹری انجمن اسلامیہ ملتان، تتمہ نمبر ۳ متعلق روداد اجلاس چہارم محمڈن ایجوکیشنل کانگریس (دسمبر ۱۸۸۹) ، آگرہ ، ۱۸۹۰ء، ص ۱۶۳۔

ممبر نے اہم کردار ادا کیا۔[۱۴] یہ مدرسہ انجمن کے مکان میں ہی واقع تھا اور شروع میں اس کا درجہ اپر پرائمری تک رکھا گیا۔ نومبر ۱۸۸۸ء تک یعنی تین پہلی، دوسری اور چوتھی جماعتیں قائم ہو گئیں[۱۵] ستمبر تک کل ۴۷ طلبا داخل ہوئے جبکہ اوسط حاضری ۴۴ تھی۔ تین اساتذہ یعنی انگریزی، فارسی، حساب اور قرآن شریف پڑھانے اور نماز سکھلانے کے لیے مقرر تھے۔ مدرسے کا کل خرچ چالیس روپے ماہوار تھا، اس کے انتظام و نگرانی کے لیے سترہ ممبروں پر مشتمل ایک ممتحن کمیٹی بھی قائم تھی۔[۱۶] ۱۸۸۹ء میں تیسری اور پانچویں جماعتیں بھی قائم ہو گئیں، جس سے اپر پرائمری کا درجہ مکمل ہو گیا۔ اس کے علاوہ ایک اعلیٰ جماعت بھی قائم تھی جس کے طلبا نومبر ۱۸۹۰ء میں مڈل سکول امتحان کے لیے تیاری کر رہے تھے۔[۱۷] دنیوی علوم کے علاوہ دینی تعلیم پر خصوصی توجہ دی جاتی تھی۔ ہر جماعت کے لیے نصاب مقرر تھا۔ دینی تعلیم کے لیے مختلف مدارج میں قرآن شریف، دینیات اور نماز کی تعلیم دی جاتی تھی۔ جماعت چہارم میں نماز ادا کرنا لازمی تھا۔ اس کے علاوہ قرآن شریف کی تجوید کے لیے ایک علیحدہ جماعت قائم تھی جس کے طلبا کے لیے مروجہ علوم کی تعلیم لازمی نہ تھی۔ دنیوی علوم کے نصاب میں اردو، فارسی، حساب، انگریزی اور جغرافیہ کے مضامین شامل تھے۔ انگریزی کی تعلیم جماعت سوم سے شروع ہوتی تھی۔[۱۸] اکثر مضامین کے لیے انجمن حمایتِ اسلام لاہور کی شائع کردہ کتابیں پڑھائی جاتی تھیں۔
۱۸۸۹ء میں انجمن کو ڈپٹی کمشنر میجر ہچنسن (HATCHINSON) کی مدد سے مدرسے کے لیے ایک قطعہ اراضی حاصل ہو گیا۔ اسی دوران تعمیر کے لیے ایک ہزار چار سو ستر روپے بھی جمع ہو گئے جن سے مدرسے کی تعمیر کا کام شروع کر دیا گیا۔ تعمیر کی رقم کو علیحدہ مد میں رکھا گیا اور سرمایہ کی کمی کو پورا کرنے کے لیے ایک خصوصی فہرستِ چندہ کھول دی گئی۔ اس فنڈ کی فراہمی میں صدر، نائب صدر اور سیٹھ محمد قاسم ممبر نے نمایاں کردار ادا کیا۔ ۱۸ اکتوبر ۱۸۸۸ء کو انجمن کا کل سرمایہ دو سو بیس روپے پندرہ آنے تین پائی تھا جب کہ آیندہ تیرہ ماہ میں اسے دو سو ستاسی روپے کی آمدن ہوئی۔ اخراجات نکال کر دسمبر ۱۸۸۹ء میں انجمن کے پاس کل دو سو اڑتالیس روپے کا

---

۱۴ رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۲۸-۱۲۹۔
۱۵ رپورٹ بابت ۱۸۸۹ء، ص ۱۶۷۔
۱۶ رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۲۹-۱۳۰
۱۷ رپورٹ بابت ۱۸۸۹ء، ص ۱۶۸
۱۸ ایضاً (دستور العمل تعلیم)، ص ۱۶۶-۱۶۷۔

سرمایہ تھا جو ان کے منصوبوں کی تکمیل و ترقی کے لیے بالکل ناکافی تھا۔ سیکرٹری انجمن منشی واحد علی خاں کے بیان کے مطابق اکثر ممبران ابتدائی جوش و خروش کے بعد سرد مہری و غفلت کا شکار تھے۔ حتیٰ کہ ماہانہ چندے کی وصولی میں بھی متعدد دشواریاں پیش آ رہی تھیں۔ دسمبر ۱۸۸۹ء میں مدرسے کی جماعتوں کی تعداد چھ اور طلبا کی تعداد ۷۶ تھی۔ ان میں رؤسا و عمائدین کا ایک بھی لڑکا شامل نہ تھا۔ چند پردیسی اہل کاروں کے لڑکوں کے علاوہ تقریباً تمام طلبا ان والدین کے بچے تھے جو سرکاری یا مشنری سکولوں کے اخراجات برداشت نہیں کر سکتے تھے یا ان میں تعلیم دلوانے کے خلاف تھے۔ انجمن سرکاری مدرسوں میں زیرِ تعلیم مسلم طلبا کو دینی تعلیم دینے کا انتظام کرنے کی بھی خواہاں تھی۔ اس کے مطابق اس مقصد کے لیے ایک سو بیس روپے سالانہ کی رقم درکار تھی جو انجمن کے موجودہ مالی وسائل سے ادا نہیں ہو سکتی تھی۔ سیکرٹری کے بیان کے مطابق سرمایہ میں مناسب اضافے کے بغیر مدرسے کی تمام جماعتوں کو برقرار نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ مسلم رؤسا اس میں کوئی دلچسپی نہ لیتے تھے۔ وہ خود اپنے بچوں کی تعلیم سے غافل تھے۔ سرمایہ کی کمی دیگر منصوبوں مثلاً اعلیٰ تعلیمی درجوں میں داخلے کے خواہاں غریب مسلم طلبا کے لیے وظائف کے اجرا میں بھی حائل تھی۔ انجمن کے مستقبل اور ترقی کا دارومدار مسلم عمائدین کی مالی امداد پر تھا۔ اسے نواب بہاولپور سے بھی ایک خطیر رقم کی توقع تھی جس سے مالی مشکلات پر قابو پانے میں خاصی مدد مل سکتی تھی۔[19]

انجمن کا ایک اہم مقصد لاوارث، یتیم اور مفلس مسلم بچوں کی پرورش و تربیت کا انتظام کرنا بھی تھا۔ یہ مقصد اس دور میں قائم ہونے والی تمام انجمنوں میں مشترک تھا۔ عیسائی مشنری ایسے لاوارث اور مفلس بچوں کی تلاش میں رہتے تھے تاکہ ان کی پرورش کر کے عیسائی بنایا جا سکے۔ قحط، وبا اور دیگر قدرتی آفات میں انھیں خاصی کامیابی ہو جاتی تھی۔ یہ صورتِ حال ہندوستان کے دیگر مذاہب کے لیے تشویش کا باعث تھی اور کافی حد تک انجمنوں اور دیگر سوسائٹیوں کے قیام کا بھی باعث بنی۔ دسمبر ۱۸۸۸ء میں دو لاوارث بچے انجمن کی کفالت میں تھے۔ ان کی پرورش، خوراک وغیرہ کے تمام اخراجات انجمن کے ذمے تھے۔ اس سلسلے میں وہ مزید ایسے بچوں کی دست گیری کے لیے تیار تھی۔[20] علاوہ ازیں انجمن چند مفلس طلبا کی مالی

---

[19] رپورٹ بابت ۱۸۸۹، ص ۱۶۸-۱۷۲
[20] رپورٹ تعلیم ضلع ملتان، ص ۱۵۲

امداد بھی کرتی تھی۔ ایسے مواقع پر خاص چندہ جمع کر لیا جاتا تھا یا کوئی ممبر اُس کام کو اپنے ذمے لے لیتا تھا۔ بعض اوقات انجمن کے سرمایہ سے بھی مدد دی جاتی تھی۔[۱۲۱]

انجمن نے مسلمانوں میں قومی یک جہتی اور اتحاد کا جذبہ پیدا کرنے کے لیے بھی کوشش کی۔ اس سلسلے میں اس کے اجلاسوں میں مختلف موضوعات پر تقاریر کا اہتمام کیا گیا۔ مثلاً ۲ و ۱۷ جون ۱۸۸۸ء کو بابو کرم الٰہی سٹیشن ماسٹر نے قومی حالت و آزادیٔ رائے پر نہایت عمدہ و پُر اثر تقاریر کیں۔[۱۲۲] رفیقِ ہند کے مطابق اوّل الذکر تقریر سُن کر تمام حاضرین آب دیدہ ہو گئے۔ اسی طرح یکم جولائی کو مرزا قاضی بیگ نے ہمدردی و اتفاق پر پُر زور لیکچر دیا۔[۱۲۳] انجمن نے سیاسی معاملات میں بھی سرسید احمد خاں کے نظریات کی بھرپور تائید کی۔ ۲۳ ستمبر ۱۸۸۸ کو اس نے اپنے اجلاس میں سرسید احمد خاں کے خط کی حمایت میں انڈین نیشنل کانگریس کے خلاف قرارداد منظور کی۔ اس کے مطابق انجمن ہر قسم کی سیاسی کارروائی کو مسلمانوں کے لیے مضر سمجھتی تھی۔ وہ اپنی پس ماندگی کے پیشِ نظر نہ تو سیاسی کارروائیوں میں شرکت کی اہلیت رکھتے تھے اور نہ حکومت کو اپنا بدخواہ و مخالف بنانے کے متحمل ہو سکتے تھے۔ اس لیے سیاسی کارروائیوں سے اجتناب اور حکومت کے لیے وفاداری کا اظہار ان کے مخصوص حالات و مفادات کے عین مطابق اور قرینِ مصلحت تھا۔ انجمن نے یونائیٹڈ انڈین پیٹریاٹک ایسوسی ایشن (UNITED INDIAN PATRIOTIC ASSOCIATION) کے اغراض و مقاصد کی تائید کرتے ہوئے قومی ترقی و بھلائی کے لیے سرسید احمد خاں کی انتھک کوششوں کی بھی بھرپور تعریف کی۔[۱۲۴]

انجمن کی رکنیت صرف مقامی مسلمانوں تک محدود نہ تھی بلکہ دیگر شہروں کے مُسلم عمائدین اور انجمنوں نے بھی اس کی کارروائیوں میں دلچسپی کا اظہار کیا۔ مثلاً ہوشیار پور کے شیخ عمر بخش بیرسٹر اور بمبئی و کان پور کی انجمن اشاعت الاسلام و مجلس اخوان الصفا نے انجمن کی رکنیت کے لیے درخواستیں بھیجیں۔ انجمن

---

۱۲۱ رپورٹ بابت ۱۸۸۹ء، ص ۱۷۰

۱۲۲ رفیقِ ہند ۱۶ و ۳۰ جون ۱۸۸۸ء

۱۲۳ ایضاً، ۲۱ جولائی ۱۸۸۸ء

۱۲۴ ایضاً، ۲۹ ستمبر ۱۸۸۸ء

اشاعت الاسلام نے تو اپنا اخبار "خیر خواہ اسلام" بھی باقاعدگی سے بھیجنے کا وعدہ کیا[25] ان رابطوں سے قومی یک جہتی اور اخوت کو مزید تقویت ملی۔ انجمنِ اسلامیہ ملتان مقامی مسلمانوں کی پہلی اجتماعی کوشش اور انجمن تھی۔ اس کا بنیادی مقصد قوم کی فلاح و بہبود تھا۔ اس کے اکثر ممبران نے اس سلسلے میں بہت محنت کی اور بڑی خدمات سرانجام دیں۔ اس طرح انجمن نے ملتان کے مسلمانوں کی تعلیمی ترقی و سماجی بہبود میں اہم کردار ادا کیا۔ یہ انجمنیں مسلمانانِ ہند کی بیداری اور ان کے قومی تشخص کو اجاگر کرنے اور برقرار رکھنے میں بہت مددگار ثابت ہوئیں۔ اسی لیے ہماری قومی جدوجہد میں انھیں ایک خاص مقام اور اہمیت حاصل ہے۔

---

[25] رفیقِ ہند -- جون و ۱۴ جولائی ۱۸۸۸ء

مکتوبِ مدنی

مولانا محمد حنیف ندوی

الٰہیات میں یہ بحث بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ اللہ تعالیٰ اور کائنات میں ربط و تعلق کی اہمیت کیا ہے؟ ابن عربی نے وحدتِ وجود کا نظریہ پیش کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ بحر وجود ایک ہے اور تمام کائنات اسی بحرِ بیکراں کی موجیں ہیں۔ مجدد الف ثانی نے اس کے مقابلے میں نظریۂ شہود کی تائید کی جس میں وجود دو ہیں۔ ایک مادی دنیا کا اور دوسرا حقیقت ورا الورا کا۔

اس مکتوب میں شاہ ولی اللہ نے دونوں میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ یہ رسالہ اس مکتوب کا شگفتہ اور سلیس اردو ترجمہ ہے۔

صفحات ۳۶ — قیمت ۵ روپے

مقالات

مولانا محمد جعفر شاہ پھلواروی

یہ کتاب مختلف مضامین کا مجموعہ ہے۔ ان مضامین میں آپ کو کچھ ایسے نکات ملیں گے جو اس سے پہلے سامنے نہیں آئے۔ ضروری نہیں کہ موصوف کے تمام افکار سے آپ کو اتفاق ہو، لیکن یہ بھی کوئی مستحسن بات نہیں کہ فکرِ نو کو صرف اس لیے ناقابلِ اعتنا قرار دیا جائے کہ یہ بات پہلے نہیں سنی تھی۔ فکر کا دروازہ ہر وقت کھلا رہتا ہے اور قدرت کا منشا بھی یہی ہے کہ فکر کا ارتقا جاری رہے جس طرح دین کے خلاف کوئی فکر ہمارے لیے جائز نہیں، اسی طرح دین پر جمود کا قفل لگا دینا بھی درست نہیں۔ اس مجموعے میں آپ کو یہی خصوصیت نظر آئے گی۔ اصول میں استحکام اور فروع میں غور و فکر کی لچک۔

صفحات ۵۰۰ — قیمت ۲۵ روپے

ملنے کا پتا: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور

اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ جَرِیْرٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ یُحْرَمُ الرِّفْقَ یُحْرَمُ الْخَیْرَ

مسلم، کتاب البر والصلۃ والادب ۔ باب فضل الرفق ۔

حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص نرمی سے محروم ہے، وہ بھلائی سے محروم ہے ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ مختصر سی حدیث اپنے اندر انتہائی معنویت رکھتی ہے ۔ اس میں یہ نہایت [illegible] دار بات بیان فرمائی گئی ہے کہ جو شخص نرمی کی صفت سے تہی دامن ہے وہ خیر و خوبی سے یکسر [illegible]م ہے ۔

" نرمی " کے لیے حدیث میں " رفق " کا لفظ بیان ہوا ہے ۔ یعنی ملاطفت اور نرمی ۔ یہ لفظ " سختی " اور " شدت " کی ضد ہے ۔ مطلب یہ کہ دنیا میں انسان کو جو معاملات پیش آئیں ان میں [illegible] اختیار کی جائے، شدت سے بچا جائے، سہولت کو ملحوظ رکھا جائے ۔ سخت گیری سے [illegible] جائے ۔ بات کی جائے تو نرمی سے، کسی کو سمجھایا جائے تو آسان طریقے سے ۔ کسی سے کچھ مانگا [illegible] طلب کیا جائے تو میٹھے انداز میں، کسی سے کچھ کہنا ہو تو اس اسلوب سے کہ سامنے کا سننے والا خود [illegible] اس کی طرف کھنچا چلا جائے ۔ وہ طریقہ اختیار کیا جائے کہ پتھر کا دل بھی موم ہو جائے ۔ جس کو موہ لینا اور [illegible] نفس کو موافق بنا لینا، وہ وصف عظیم ہے کہ جس کو اللہ عطا فرما دے وہ خیر کثیر اور بہت بڑی بھلائی سے [illegible] گیا اور جس کو اس صفت سے محروم کر دے، وہ خیر و برکت اور نیکی اور بھلائی کے تمام ترسرمائے [illegible] ہاتھ دھو بیٹھا ۔

[illegible] حدیث میں اللہ تعالیٰ کے اسمائے مبارکہ میں ایک نام رفیق بھی آیا ہے ۔ جس کے معنی یہ بیان کیے [illegible]

اپنے بندوں کی کمال مہربانی سے خبرگیری فرماتا ہے، ان کو اپنے لطف وکرم سے رزق بہم پہنچاتا ہے اور رفق و ملائمت سے ان کی ضرورتیں اور حاجتیں پوری کرتا ہے۔ پھر کمال یہ ہے کہ اپنے ترحم وتلطف میں اس امر کی پروا نہیں کرتا کہ وہ اس کی اطاعت بھی کرتے ہیں یا نہیں۔ وہ اپنے مطیع وفرماں بردار بندوں سے رفق اور نرمی کا سلوک کرتا ہے اور جو لوگ اس کی اطاعت نہیں کرتے، ان پر بھی برابر لطف وکرم کی بارش فرماتا رہتا ہے۔ یعنی اس کی مہربانیوں کے ہمہ گیر دائرے میں ہر شخص شامل ہے اور اس کا ابرکرم ہر متنفس پر برستا ہے۔ اس کے اطاعت گزار بھی اس سے متمتع ہوتے ہیں اور نافرمان بھی۔

اللہ چوں کہ رفیق ہے، لہذا رفق اور نرمی کو پسند فرماتا ہے اور رفق کی وجہ سے انسان کو سب کچھ عطا فرماتا ہے اور اس پر پیہم نوازشیں کرتا ہے۔ اپنے بندوں میں بھی وہ نرمی، رفق اور ملائمت کے اوصاف دیکھنا چاہتا ہے۔ چنانچہ جو شخص انسانوں سے معاملات اور میل جول میں نرمی کا برتاؤ کرنے کا عادی ہے، وہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہے۔ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا ایک حدیث روایت کرتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِنَّ الرِّفْقَ لَا یَکُوْنُ فِیْ شَیْءٍ اِلَّا زَانَهٗ وَلَا یُنْزَعُ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا شَانَهٗ۔

یعنی نرمی جس چیز میں پائی جائے اس کو زینت عطا کرتی ہے اور جس سے الگ کر لی اس کو بدنما بنا دیتی ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ رفق اور نرمی اللہ کی بہت بڑی نعمت ہے، جس شخص کو یہ نعمت حاصل ہو گئی وہ دنیا کی تمام نعمتوں سے مالامال ہو گیا اور جو شخص اس سے محروم رہا اس پر برائیوں اور قباحتوں نے تسلط جما لیا اور بدنمائی اس کے حصے میں آئی۔

جو لوگ دوسروں سے سخت کلامی سے پیش آتے اور غیظ وغضب سے بھرے رہتے ہیں وہ نہ اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہیں اور نہ انسانی معاشرے میں ان کو احترام کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ معاشرے میں انھیں کسی قدر و منزلت کا مستحق نہیں سمجھا جاتا۔ ان کا یہ طرز عمل اسلامی تعلیم کے خلاف، اخلاق کے منافی اور تہذیب وثقافت کے صحت مندانہ اصولوں کے قطعاً برعکس ہے۔ صحیح آدمی وہ ہے جو نرمی سے زندگی گزارتا اور سب سے پیار اور محبت کا برتاؤ کرتا ہے۔

نقد و نظر

تحریکاتِ ملّی

مرتبین : - ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری - پروفیسر ڈاکٹر انصار زاہد - پروفیسر فصیح الدین صدیقی۔

ملنے کا پتا : مجلہ علم و آگہی - گورنمنٹ نیشنل کالج، شہید ملت روڈ۔ کراچی۔

صفحات ۴۶۶ - قیمت درج نہیں۔

گورنمنٹ نیشنل کالج کراچی کا "مجلہ علم و آگہی" اس اعتبار سے خاص شہرت رکھتا ہے کہ اب تک اس کے کئی ضخیم نمبر شائع ہو چکے ہیں۔ مثلاً ایک نمبر یا خصوصی شمارہ "پاک و ہند کے علمی، ادبی اور تعلیمی ادارے" کے نام سے موسوم ہوا۔ دوسرا نمبر "قائد اعظم کے سوانح و افکار" کا احاطہ کیے ہوئے تھا، تیسرا نمبر "رئیس الاحرار مولانا محمد علی" (حیات و افکار) تھا، چوتھا "تحریکِ پاکستان" (افکار و مسائل) کے عنوان سے منظر اشاعت پر آیا۔ اب پانچواں نمبر (۸۳ - ۱۹۸۲) "تحریکاتِ ملّی" پیشِ نگاہ ہے۔

اس نمبر میں ان تحریکات کا ذکر کیا گیا ہے جن کو مرتبین نے مسلمانانِ پاک و ہند کی سیاسی جد و جہد کی سرگزشت سے تعبیر کیا ہے۔ اس موضوع کی یہ ایک بنیادی تاریخ ہے۔ اس میں ان تحریکوں کی ضروری تفصیل بیان کر دی گئی ہے جو آزادیٔ پاک و ہند کی اساس بنتی ہیں۔ ان میں تحریک اصلاح و جہاد، جنگِ آزادی ۱۸۵۷، فتویٰ جہاد، جاں نثارانِ جنگ آزادی، مہاجرین کابل و یاغستان (بہ سلسلہ تحریکِ آزادی)، تحریک خدامِ کعبہ، تحریک ریشمی رومال، تحریکِ ہجرت، تحریکِ خلافت، تحریکِ ترکِ موالات قابلِ ذکر ہیں۔

مقالہ نگار حضرات میں سید حسین حسنی، ڈاکٹر محمد ایوب قادری، شاہد حسین خاں، ڈاکٹر ابوسلمان شاہ جہان پوری، ڈاکٹر معین الدین عقیل، ڈاکٹر انصار زاہد شامل ہیں۔

ساڑھے چار سو سے زائد صفحات پر پھیلا ہوا یہ خصوصی شمارہ بہت سی سیاسی دستاویزات اور

تاریخی حقائق کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔

تاریخ و تحریکِ پاکستان

مرتبین : ڈاکٹر انصار زاہد — پروفیسر فصیح الدین صدیقی — ڈاکٹر ابو سلمان شاہجہان پوری

ملنے کا پتا : مجلہ علم و آگہی، گورنمنٹ نیشنل کالج، شہید ملت روڈ، کراچی۔

صفحات ۲۰۰ — قیمت درج نہیں۔

یہ مجلہ علم و آگہی (۸۴ - ۸۳ - ۱۹۸۳) کا چھٹا خصوصی شمارہ ہے، جسے "تاریخ و تحریکِ پاکستان" (نمودِ سحر سے طلوعِ صبح تک) کا نام دیا گیا ہے۔ یہ شمارہ حصولِ پاکستان کی تحریک اور تاریخ کے بارے میں بہت سی معلومات کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اس شمارے کے مضامین کے چند عنوان یہ ہیں: پاکستان اور تحریکِ پاکستان، تحریکِ پاکستان اور طلبا، نواب بہادر جنگ اور تحریکِ پاکستان، اقبال اور نظریہ پاکستان، دو قومی نظریہ کی تاریخ و تحریک، دو قومی نظریہ کے بارے میں قائد اعظم کے افکار، سرسید اور وکٹوریہ کا مجسمہ، سرسید احمد خاں کا دورۂ پنجاب، علی گڑھ تحریک کا مذہبی پہلو، قائد اعظم اور مسلم لیگ کی تنظیم نو۔

یہ شمارہ جن حضرات کے مضامین پر مشتمل ہے، ان میں پروفیسر حسنین کاظمی، پروفیسر مکرم علی خاں شیروانی، رضوان احمد، محمد عبدالہادی صدیقی، ڈاکٹر شفیق علی خاں، پروفیسر کوثر اقبال، ڈاکٹر محمد عبدالعزیز، پروفیسر اکرام علی ملک اور ڈاکٹر انصار زاہد شامل ہیں۔

پاکستان کی تاریخ، تحریک، اہمیت، ضرورت اور دو قومی نظریے کو سمجھنے کے لیے مجلہ علم و آگہی کے اس خصوصی شمارے کا مطالعہ ضروری ہے۔

علمی رسائل کے مضامین

اردو نامہ ، لاہور — اگست ۱۹۸۴

اردو کی اہمیت اور اس کا صحیح استعمال — الطاف رسول

ہمارا نصب العین اور لائحہ عمل — سلیم فارانی

بہاول پور میں اردو دستاویزات — محمد رمضان انور

تعلیم القرآن ، راولپنڈی — جولائی ، اگست ۱۹۸۴

شاہ ولی اللہ اور تقلید — مولانا محمد علی کاندھلوی

علامہ سید محمد انور شاہ کشمیری — مولانا عبدالحلیم چشتی

تعمیرِ انسانیت ، لاہور — ستمبر ۱۹۸۴

نظریۂ انتظار و نزولِ مہدی — قرآن کے آئینے میں (مسلسل) — قاضی محمد کفایت اللہ

اسلام اور حسنِ اخلاق (مسلسل) — لیفٹننٹ کمانڈر (ریٹائرڈ) ریاض حسین

اسلامی حکومت کے فرائض — خواجہ بدرالدین مانڈے

نظام زکوٰۃ اور اسوۂ رسولؐ (مسلسل) — محمد علی فارق

جامعہ ، دہلی — اگست ۱۹۸۴

مثنوی "قطب مشتری" میں کردار نگاری — ڈاکٹر شیریں باسط

دہ مجلس میر حسن — ڈاکٹر سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی

چہار مقالہ کی ادبی و تاریخی اہمیت — ڈاکٹر قمر غفار

الحق ، اکوڑہ خٹک — جولائی ۱۹۸۴

سرسید اور ان کے معتقدین — ضیاءالدین لاہوری

مرزا غلام احمد "نبی" یا نفسیاتی مریض	ارشد جاوید
عورت کی معاشی و تمدنی سرگرمیاں	مولانا شہاب الدین ندوی
اسلام کا نظام قانون	مولانا غلام الرحمٰن
ہدایہ اور صاحب ہدایہ	پروفیسر حبیب الرحمٰن

صحیفہ، لاہور — جولائی ستمبر ۱۹۸۴ (آزادی نمبر)

نامۂ غالب	ڈاکٹر ظہور الدین احمد
ادبی رویے اور قومی رابطے	جیلانی کامران
مثنوی تنبیہ الجہال اور گریرسن	جابر علی سید
اقبال — فکر و عمل کا اتحاد	ڈاکٹر منظور حسن ملک
پنجاب پریس کا بانی، سید محمد عظیم	محمد عبداللہ قریشی
سوننی — شاعر زبان دراز	ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی
برصغیر میں اٹھارویں صدی کے مذہبی حالات کی ایک جھلک	ڈاکٹر ثریا ڈار

الفرقان، لکھنؤ — اگست ۱۹۸۴

مولانا محمد حسن سنبھلی	مولانا محمد زکریا سنبھلی

فکر و نظر، اسلام آباد — جون ۱۹۸۴

قرآن اور امن و سلامتی	عبدالرحیم اشرف بلوچ
قرآن کا تصور سیاست	محمد تقی امینی ۔ ترجمہ :۔ ساجد الرحمٰن

معارف، اعظم گڑھ — جولائی ۱۹۸۴

مطالعۂ سیرت اور مستشرقین (مسلسل)	ڈاکٹر نثار احمد
ترکی کا ایک نامور صحافی — حافظ اشرف ادیب	ثروت صولت
شعائر و شعائر کی دینی حیثیت	مولانا عبدالرؤف رحمانی
عورت اور پردہ	سید صباح الدین عبدالرحمٰن

چند نئی مطبوعات

لسان القرآن : مولانا محمد حنیف ندوی

یہ قرآن حکیم کا وہ جامع تفسیری و توضیحی لغت ہے جس میں مولانا محمد حنیف ندوی نے قرآن حکیم کے الفاظ ، مطالب اور معانی کو نہ صرف نکھار کر بیان کرنے کی گراں مایہ کوشش کی ہے بلکہ اس میں قرآن ، حدیث ، محاورات عرب اور قدیم و جدید علوم و تحریکات کی روشنی میں ان تمام اشکالات کا جائزہ بھی لیا ہے جن کا کسی نہ کسی طرح عمرالیات ، تاریخ ، فلسفہ یا سائنس سے تعلق ہے ۔ مختصر لفظوں میں قرآنی حکم و معارف کا یہ گنجینہ ہے ۔ پیرایہ بیان ایسا پیارا اور مؤثر ہے کہ اس کے مطالعے سے ذہن قرآن کی ضوفشانیوں سے دمک اُٹھتا ہے اور قلب و باطن میں عظمتِ قرآنی کا حسین نقش مرتسم ہوئے بغیر نہیں رہتا ۔

فقہائے برصغیر پاک و ہند : تیرھویں صدی ہجری

جلد اول — محمد اسحاق بھٹی

یہ کتاب تیرھویں صدی ہجری کے فقہائے برصغیر پاک و ہند کے حالات اور ان کی علمی و فقہی اور تصنیفی و تدریسی سرگرمیوں پر مشتمل ہے ۔ برصغیر کا یہ دور سیاسی لحاظ سے اگرچہ نہایت تکلیف دہ ہے اور پورا ملک انگریزوں کے تسلط میں چلا گیا ہے ، مگر علمی اعتبار سے نہایت پُر ثروت ہے ۔ کتاب کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی گئی ہے ۔

حیاتِ غالب : ڈاکٹر شیخ محمد اکرام

غالب کو ہمارے ادب میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے ۔ جدید اُردو نثر نے ان کے گھر میں آنکھ کھولی اور قدیم اُردو شاعری بھی اسی گہوارے میں پل بڑھ کر جوان ہوئی ۔

غالب کا ادبی مرتبہ بہت بلند ہے ۔ وہ ہمارے ادب میں قدیم و جدید کے درمیان ایک سنگم کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ زیرِ نظر کتاب اسی مایہ ناز شاعر اور جلیل القدر ادیب کی سوانح حیات ہے ۔

پہلے یہ کتاب ''حکیم فرزانہ'' ہی کا ایک حصہ تھی ۔ مگر اب دونوں کو مختلف کتابوں میں پیش کیا گیا ہے ۔ ''حکیم فرزانہ'' کچھ عرصہ قبل شائع ہو چکی ہے ۔

Some New Books

The Fatimid Theory of State

by

P.J. Vatikiotis

This study proposes to explore the possibilities of reconstructing a Fatimid Theory of State based, as strictly as possible, on the doctrinal and dogmatic writings of the Fatimid Ismailis. It is an attempt, in other words, at the evolution of a systematic political theory from Ismaili doctrinal teachings and an analysis of the Fatimid Caliphate itself. *Second revised edition.*

Muslim Thought : Its Origin and Achievements

by

M.M. Sharif

This handy and compact volume is meant to answer the question often asked if there is such a thing as Muslim thought. The author has mentioned only the most illustrious writers, their most outstanding works on philosophy or science and the most lasting aspects of their system.

The book obviously satisfies an urgent need.

Modern Muslim India and the Birth of Pakistan

by

Dr S.M. Ikram

A scholarly account of the lives and activities of the leaders who enabled Muslim India to recover from the loss of political power culminating in the exile of the last Mughal Emperor in 1858, and who so guided its affairs as to lead to the establishment of the independent State of Pakistan. *Third revised edition.*

INSTITUTE OF ISLAMIC CULTURE

CLUB ROAD LAHORE PAKISTAN)

جلد ۱۷ـ نومبر، دسمبر ۱۹۸۴ء ـ صفر، ربیع الاول ۱۴۰۵ شمارہ ۱۱، ۱۲

مُدیرِ اعلیٰ

سِراج مُنیر

مُدیرِ مسئول

محمد اسحاق بھٹی

صوبہ پنجاب کے سکولوں اور کالجوں کے لیے منظور شدہ

قیمت فی شمارہ : ۱۵ روپے
سالانہ : ۴۰ روپے
بذریعہ وی پی : ۵۰ روپے
رجسٹرڈ ایل نمبر ۶۰۲۳

اِس جریدے میں مطبوعہ مضامین
مُصنّفین کی رائے کے آئینہ دار
ہیں اور ادارے کا ان کی رائے سے
اِتفاق کسی طور ضروری نہیں۔

طابع : اِمپرنٹ آفسٹ پرنٹرز، لاہور
ناشر : ملک فیض بخش، معتمد ادارہ

ترتیبِ مضامین

تاریخ وسوانح

تحقیق وادبیات

نوادر

تبصرے

تاثرات

"ثقافت" سے ماہنامہ "المعارف" تک اور وہاں سے اب اس خصوصی شمارے تک تیس برس ہونے کو آئے۔ ان تیس برسوں میں علم و فکر کے مواج سمندر سے کتنی لہریں اٹھیں اور مٹ گئیں، کتنی موجیں ظاہر ہوئیں اور اپنے نقش چھوڑ گئیں۔ اس رسالے نے اپنے محدود دائرے میں اسلامی علم و عرفان کی درخشاں روایت کی پاسداری کی اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے راستوں کی نگہداری کو اپنا شیوۂ خاص قرار دیا۔ یہ امر اہلِ نظر سے پوشیدہ نہیں ہے کہ اس وقت پوری دنیا ایک نئے منہاجِ علم کی تلاش میں ہے — ایک ایسا منہاج جو علوم و فنون کی بنیادی وحدت کے تار و پود سے وحدتِ نوعِ انسانی کا نیا خمیر اٹھا کر مختلف روحانی، ذہنی اور تاریخی مسائل کا وہ حل تجویز کرے جو معاشرتی سطح پر نتیجہ خیز اور تاریخی طور پر موثر ہو۔ کئی نظامِ فکر، بڑی بڑی تہذیبیں اور زندہ معاشروں کے علمی ادارے اس منہاجِ علم کی تلاش میں ہیں اور لذتِ جستجو سے آشنا اسی عظیم قافلے کا ایک راہرو "المعارف" بھی ہے۔

مشرق و مغرب کے مختلف حلقوں میں یہ بات بہ تکرار کہی جا رہی ہے کہ اسلامی تہذیب تاریخی احیا کے ایک
ں سے گذر رہی ہے اور اس صورت حال میں تصورات کی چھان پھٹک اور علوم و فنون کی ترتیبِ نو کا عمل ایک
ں شدت کے ساتھ شروع ہو چکا ہے۔ ماضی کی باز دید اور مستقبل کی پیش بینی سے وہ مضطرب حال وجود میں آیا
ہے۔ جس میں ہم آج اپنی علمی اور عملی ذمہ داریوں کے ساتھ زندہ ہیں۔ ان ذمہ داریوں کا شعور آج کی مسابقت
نا دنیا میں اپنی جگہ بنا لے، تمدنوں اور معاشروں میں اپنی حیثیت کے مطابق مقام حاصل کرنے اور انفرادی
اشرتی اور بین الاقوامی منظر میں فکری اور عملی موثرات پر گرفت مضبوط رکھنے کے لیے ضروری ہے۔ اس
لے میں کسی بھی اسلامی معاشرے، تہذیبِ اسلامی کے کسی ٹکڑے پر اولین ذمہ داری کیا عائد ہوتی ہے؟

یہ امر اپنی جگہ واضح اور مسلّم ہے کہ ہم جس تہذیب کا حصہ ہیں اس کی روایتِ علم و عمل زندہ اور نمو شناس
ہے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ پچھلی چند صدیوں میں تمدنوں کے ٹکراؤ، نظاموں کی ٹوٹ پھوٹ، نئے
سائل اور نئے موثرات نے ایک ایسی صورت حال پیدا کر دی ہے۔ جس میں ایک نئی تالیف (SYNTHESIS)
ں تلاش ضروری ہو گئی ہے۔ اس کا پہلا مرحلہ خود شناسی ہے اور یہ خود شناسی دراصل اپنی تاریخ کی وسعت
ں پھیلے ہوئے تصورات اور ان کی بنیادوں میں کارفرما حقائق کی ایک نئی شناخت سے عبارت ہے۔ اس پورے
ل میں تصورات کی ترتیب نو ہوتی ہے۔ اپنے تہذیبی ورثے کو عجائب گھر کی زینت بنانے کے بجائے اقوام
الم میں ایک نتیجہ خیز قوت کی حیثیت دینی ہے، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس انسانی صورت حال کی بازیافت
رنی ہے جس میں علم و عمل، جمال و جلال، معاش و معاد ایک خوبصورت اور فطری توازن کے عالم میں تہذیب
ے نقطۂ عروج سے قریب تر ہو سکیں۔ تاریخ کی تیز تر ہوتی ہوئی حرکت اس عمل کو ممکن رہنے دیتی ہے یا
ہیں، یا ہماری اپنی کیفیت اس کا موقع فراہم کرتی ہے یا نہیں، یہ سب بعد کے مسائل ہیں۔ سب سے اہم بات
ہے کہ زندگی میں نصب العینی حرکت کی ضرورت کو تسلیم کیا جائے اور اپنے محدود دائرے میں اس نصب العین
سے پیدا ہونے والی ذمہ داری کو قبول کرنے کے لیے تیار ہوا جائے۔

"المعارف" کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کے تمام پہلو خصوصاً اس کے دائرے میں شامل ہیں۔ انشاء اللہ پوری کوشش رہے گی کہ یہ جریدہ مختلف موضوعات پر ایسے مضامین پیش کرتا رہے جو نہ صرف علم و تحقیق کے اعلیٰ معیاروں پر پورے اتریں بلکہ زندگی کے مسائل اور تاریخِ فکر کی نئی کروٹوں سے بھی ہم آہنگ ہوں۔

ہمارے محدود وسائل کے پیش نظر یہ شاید ایک بہت بڑا نصب العین ہو، لیکن نیت اور حصول مقصود کے درمیان اصل ربط توفیق ایزدی ہے۔

سراج منیر

کتاب و سنت

ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

معاشرہ —— قرآن کے تناظر میں

مطالعۂ قرآن کے لیے منہاج یعنی وہ طریقہ جس سے قرآنی علم (علم الغایت) کے مسئلے کو حل کرنے سے نمونۂ علم (PATTERN OF KNOWLEDGE) میں یکسانی اور اشتراک فی العلم میسر آسکے، اس لیے ضروری ہے کہ منہاج نہ ہو تو فکر میں "بے نظامی" اور عمل میں "بے انضباطی" پیدا ہو کر رہتی ہے۔

چونکہ قرآنی علم غایت اور اس کے حصول کے ضامن لائحہ عمل کا علم ہے اس لیے اس کا مسئلہ یہ ہے کہ اھدنا الصراط المستقیم کی دعا میں مضمر نصب العین (جو بعثت کے مقصود کے علاوہ کچھ ہو ہی نہیں سکتا) حاصل کیسے ہو؟ لیکن انسانی استعداد کا زائیدہ علم ماہیت کا علم ہے جو علم الغایت سے اپنی نوعیت میں مختلف ہے۔ جب علم بالوحی انسانی استعداد کے زائیدہ علم کے نمونے پر ڈھلا تو وہ تفسیر، تعبیر، تاویل، توجیہ و تعلیل کا علم بن کر رہ گیا۔ اس کے بغیر کوئی چارہ بھی اس لیے نہیں تھا کہ قرآن کا مسئلہ تو یہ تھا کہ جس نمونے پر حیات انسانی کو ڈھلنا چاہیے وہ ڈھلے کیسے اور مفسر کا مسئلہ یہ تھا کہ قرآن کیا ہے؟ جب "کتاب" کا مفہوم لغت سے متعین ہوا تو قرآن اوامر و نواہی کا ضابطہ ہی متصور ہو سکا اور جب تک قانون قوت نافذہ سے محروم نہیں ہو گیا اسلامی اقدار کی حفاظت اور زندگی کے تقاضوں کی تکمیل اوامر و نواہی کے ضابطہ سے انحراف کے بغیر ہوتی رہی، مگر جب موثرات زندگی بدل گئے تو زندگی کے تقاضے بغیر قانون کی خلاف ورزی کے پورے نہ ہو سکے اور قانون اقدار حیات کی حفاظت نہ کر سکا تو زندگی جمود کا شکار ہو گئی جسے توڑنے کے لیے انحراف کا راستہ اختیار کرنا پڑا۔

زندگی کے انفرادی پہلو میں بے مقصدی، بے یقینی اور بے انضباطی غالب آگئی اور اجتماعی پہلو کے معاشرتی پہلو میں اخوت کی جگہ خود پسندی اور نسلی تفاخر اور معاشی پہلو میں انفاق، ایثار و احسان کی جگہ حرص و لالچ اور بخل نے لے لی، اور سیاسی پہلو میں کلمہ طیبہ پر مبنی معاہدۂ عمرانی کے تحت منزل من اللہ احکام کے مطاع اور مطیعوں دونوں کے لیے یکساں واجب التعمیل ہونے کے بجائے ہوسِ اقتدار غالب آگئی اور بین الاقوامی پہلو میں

زندگی غلبۂ دینِ حق سے محروم ہو کر عداوت و عناد اور اس کے جوابی عمل یعنی جنگ در جنگ کا مظہر بن گئی اور غلبۂ باطل مسلط ہو گیا۔

اس کا اثر یہ ہوا کہ مذہبی ذہن اسلام اور مسلمانوں کے مستقبل سے مایوس ہو گیا۔ اندریں صورت یہ سوال پیدا ہوا کہ قرآن میں جس کی حیثیت "حجۃ من بعد الرسل" کی ہے، دورِ مابعد رسالت میں امت کے زوال پذیر ہو جانے کے بعد دوبارہ عروج حاصل کرنے کی کوئی ضمانت ہے؟ دینی اور لادینی علوم متداولہ کا روایتی انداز اس مسئلے کو حل کرنے میں رکاوٹ بنا رہا۔ اس رکاوٹ نے یہ مسئلہ پیدا کیا کہ کیا مطالعۂ قرآن کا کوئی ایسا منہاج متصور ہو سکتا ہے جو غایت نزول قرآن کے حاصل ہو کر رہنے کی ضمانت رکھتا ہو۔

قیام پاکستان کے باوجود ہماری زندگی اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور تعلیمی پہلوؤں میں اسلامی نمونے پر نہ ڈھل سکی۔ اس کے اسباب کیا ہیں اور ان کا تدارک کیسے ہو گا؟ اس وقت ہماری حالت یہ ہے کہ:

- بے یقینی عام ہے۔
- قول و عمل میں تضاد ہے۔
- طبقاتی کش مکش ہے۔
- علاقائی عصبیتیں ہیں۔
- چوری ہے، ڈاکا ہے، اغوا ہے۔
- ظلم ہے، بھوک ہے، ننگ ہے۔
- لاقانونیت ہے، تشدد ہے۔
- نیکی پامال ہے، بدی غالب ہے۔
- وعظ بے اثر ہے۔

صرف یہی نہیں بلکہ ہم ان آزاروں کے علاج کی آرزو سے بھی محروم ہیں، کیوں کہ اصلاح کی جدوجہد میں کامیابی کے یقین سے بھی عاری ہیں۔ یہ سب کچھ بے مقصدی کا نتیجہ ہے۔ اسی

بے یقینی کیوں ہے ؟

مقصد نہ ہو تو یقین کی حاجت نہیں رہتی، اور مقصد نہ ہو تو عمل کا رخ متعین نہیں ہو سکتا، اس لیے بے راہ روی کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ قول و عمل کا تضاد بھی اسی لیے ہے کہ جس چیز کا دعویٰ کیا جا رہا ہے اس کے خلاف عمل کیے بغیر موقع پرستی اور مفاد پرستی کے ماحول میں کوئی تقاضا پورا نہیں ہو سکتا۔ فرد کے سامنے کوئی حیات بخش مقصود نہ رہے تو پہلے وہ نشاط کاری کی طرف، پھر لذت اندوزی کی طرف، پھر ہوس انگیزی، پھر معصیت کی طرف مائل ہوتا ہے۔ تمام جرائم اسی سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب حیات اجتماعی کا کوئی مقصود نہ رہے تو موت وارد ہو جاتی ہے کیونکہ اجتماعی موت، جو عدم اور وجود کو برابر کر دیتی ہے، عبارت ہے غایت کی بصیرت کے خیرہ ہو جانے، نظام اذکار کی روح کے فنا ہو جانے، تصوّر کائنات کے بے معنی ہو جانے اور فضائل اخلاق کے مسخ ہو جانے سے۔ ان چاروں خصائص کو ایک لفظ میں بیان کریں تو اسی کا نام "بے مقصدی" ہے۔

اقدار بدلتی نہیں

آج نعرہ لگایا جا رہا ہے کہ اقدار بدل گئی ہیں، حالانکہ اقدار بدلتی نہیں ہیں۔ اقدار دو قسم کی ہیں، ایک وہ جو بالذات مقصود ہیں اور یہ کبھی نہیں بدلتیں۔ دوسری وہ جن کی حیثیت ذریعے کی ہے اور وہ کسی مقصود کی وجہ سے قیمت پاتی ہیں۔

مگر جب سیرت میں زوال آجائے تو اقدارِ کاملہ مفاد پرستی کے تقاضوں کی تکمیل کا ذریعہ بن جاتی ہیں اور اقدارِ عالیہ کو مفاد پرستی کا ذریعہ بنانے والے اپنی بے کرداری پر پردہ ڈالنے کے لیے نعرہ لگاتے ہیں کہ اقدار بدل گئی ہیں۔ معیشت کی دنیا میں ملکیت تو چیز ہی کیا ہے جس کا تقدس برقرار رکھوایا جا سکے، بڑے سے بڑا تصور بھی معاشی ناہمواریوں کو پائیدار بنانے اور بے انصافیوں کو باقی رکھنے کے لیے استعمال کیا جاتا رہا تو اس کا تقدس بھی برقرار نہ رکھوایا جا سکے گا۔ ہم نے بے یقینی کی وجہ سے سوچنا بھی یہ سمجھ کر چھوڑ دیا ہے کہ جب کیے سے کچھ ہو ہی نہیں سکتا تو سوچنے سے کیا حاصل۔ اس طرزِ عمل نے ہمیں جانور کی سطح زندگی تک گرا دیا ہے، کیونکہ انسان اور حیوان کی زندگی میں فرق صرف احساسِ ذمہ داری اور خود شعوری کا ہے۔

طبقات کیا ہیں، کیا نہیں

یہ فکر و عمل کا وہی تضاد ہے جس کی بنا پر فرائض کے حوالے کے بغیر حقوق کا نعرہ بلند کیا جاتا ہے۔ طبقاتی کشمکش جسے ہم دوسروں کے ایما پر نمایاں کرتے ہیں، سرمایہ دار اور مزدور، زمیندار اور کاشت کار، افسر اور ماتحت، استاد اور شاگرد کے درمیان نہیں ہے، نہ یہ طبقات ہیں۔ اگر سرمایہ دار طبقہ ہوتے تو ایک سرمایہ دار دوسرے کو تباہ کرنے کی سازش نہ کرتا۔ اگر مزدور طبقہ ہوتے تو ایک مزدور دوسرے مزدور کو قتل نہ کرتا۔ اگر زمیندار طبقہ ہوتے تو ایک زمیندار دوسرے زمیندار کو قتل کے الزام میں ملوث نہ کرتا۔ اگر کاشت کار طبقہ ہوتے تو ایک کاشت کار نالی کا پانی کاٹنے پر دوسرے کاشت کار کا گلا نہ کاٹتا۔ اگر افسر طبقہ ہوتے تو ایک افسر دوسرے افسر کے خلاف سازش کا جال نہ پھیلاتا۔ ماتحت طبقہ ہوتے تو ایک ماتحت دوسرے کے خلاف جعلی مقدمے میں شہادت نہ دیتا۔ استاد طبقہ ہوتے تو آپس میں عداوت نہ رکھتے۔ طلبہ طبقہ ہوتے تو طلبہ ہی کے خلاف تخریبی اقدامات نہ کرتے۔

طبقات کی یہ تقسیم ہی غلط ہے کیونکہ ان تمام نام نہاد طبقات میں سے ہر گروہ میں سلامتی کے طلب گار بھی موجود ہیں اور جرائم پرور اور جرائم نواز بھی انہی میں ہیں۔ طبقات اگر ہیں تو ظالموں، فاسقوں، غاصبوں، مجرموں، منافقوں اور مجرم نوازوں کے ہیں اور کوئی جرائم پیشہ اپنے ہم پیشہ کے خلاف جرم کا ارتکاب نہیں کرتا۔ کوئی چور کسی چور کی چوری نہیں کرتا۔ کوئی رسا گیر کسی رسا گیر کے مویشی نہیں لے جاتا۔ کوئی ظالم کسی ظالم کے خلاف ثبوت جرم پیش نہیں کرتا۔ کوئی قانون شکن کسی ایسے شخص کا دوست نہیں ہوتا جو قانون کی پابندی کرتا ہو۔ کوئی رشوت خور کسی دیانت دار کا دوست نہیں ہو سکتا۔ کوئی بدکار آدمی سفلہ نوازی کے بغیر اپنی مراد کو نہیں پہنچ سکتا۔ ان سب تخریب کاروں کی وجہ سے سلامتی کے طلب گار اس لیے خوار ہیں کہ وہ اپنی نیکوکاری کی حفاظت میں کوئی خطرہ مول لینا نہیں چاہتے۔ بدی اس لیے غالب ہے کہ منظم ہے۔ نیکی اس لیے مغلوب ہے کہ غیر منظم ہے۔ وعظ اس لیے بے اثر ہے کہ اس کے پیچھے نہ یقین ہے، نہ بصیرت ہے، نہ طاقت ہے۔

ہم اس حال میں کیوں مبتلا ہوئے؟

اس حال کو ہم جن لوگوں کی بدولت پہنچے ہیں وہ ہمارے معاشرے میں سفید پوشانہ جرائم پیشگی

میں باکمال جاہ پسندوں کا وہ گروہ ہے جو ہر جگہ مقبول ہے۔ سفیہانہ پست سیرتی اور سطحی ذہانت کے امتزاج سے اپنی اجارہ داریاں قائم کرنے کے لیے ہر فضیلت کو داؤ پر لگا دیتا ہے اور طلبِ زر کی مسابقت میں معاشی آسودگی کے کسی درجے کو پہنچ کر بھی بس نہیں کرتا۔ وہ جو کام خود کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کے وسائل پر تصرف حاصل کر کے اس کوشش میں لگا رہتا ہے کہ جو کام خود نہیں کر سکتا اسے ہونے ہی نہ دے۔ وہ جس کسی کی اہلیت کو اپنی اجارہ داری کے لیے خطرہ تصور کرتا ہے اس کی دشمنی میں ان کافروں سے بھی بازی لے جانا چاہتا ہے جنھیں قرآن الد الخصام (دشمنی میں شدید تر) کے لقب سے یاد کرتا ہے۔ نیکی اور نکوکاری کے کسی دعوے دار سے اس گروہ کی تعظیم و تکریم میں کوئی کوتاہی کسی مقام پر کبھی دیکھنے میں نہیں آتی۔

نظامِ تعلیم

نظامِ تعلیم ذہنی غلامی میں مبتلا کرنے اور رکھنے کے لیے وضع کیا گیا تھا۔ جو لوگ اس کے تحت ڈھل کر غیر ملکی اختیار سے سازگاری کے بدلے میں اپنے آپ کو کامیاب سمجھتے ہیں، آج وہ اس میں کسی تبدیلی کے روادار نہیں ہیں۔

انتظامیہ

انتظامیہ کی اصل حقیقت یہ ہے کہ وہ ایتائے حقوق کا نظام ہے، مگر عملاً انتظامیہ کے جس وظیفے کا مشاہدہ ہوتا ہے وہ اس طاقت کے اظہار کا ذریعہ ہے کہ ہم حقوق سے محروم کر دینے پر قادر ہیں۔

نظامِ عدل

جب تک کلمۂ طیبہ کی بنیاد پر معاہدۂ عمرانی وجود میں نہ لایا جائے جس کے نتیجے میں مطاع اور مطیع دونوں یکساں منزل من اللہ قانون کے تابع ہوں، عدل گستری کا صرف ایسا ہی نظام پیدا ہوگا جس سے جرائم ہی وجود میں آتے رہیں گے۔

اخلاقی قدروں کا فقدان

اگر ایسے احوال پیدا ہو جائیں (جو ہمارے معاشرے میں پیدا ہو چکے ہیں) کہ زندگی کا ہر تقاضہ اخلاقی حدوں کی خلاف ورزی ہی سے پورا ہوتا ہو اور معاشرے میں بدی کے ہاتھوں نیکی پامال ہو رہی ہو تو اخلاقی قدریں برقرار نہیں رکھی جا سکتیں۔ نظم و ضبط تو رضائے الٰہی کے حصول کو نصب العین بنا کر

اس کے لیے جدوجہد کرنے سے پیدا ہو سکتا ہے اور خدا کا یقین ہی باقی نہ رہا ہو ــــــ جس کی شہادت یہ ہے کہ جبلی داعیات ایمان باللہ پر غالب ہیں اور طبعی خواہشات اس تاریخی تجربے پر غالب ہیں کہ ماضی میں کامیابی ضبط و انقیاد سے حاصل ہوئی تھی اور نفسیاتی تقاضے اس شعوری تقاضے پر غالب ہیں کہ ہر کامیابی کے لیے فضائل اخلاق ضروری ہیں ــــــ تو اس سے تو ایمان باللہ کی بھی نفی ہو جاتی ہے، نظم و ضبط کیا چیز ہے؟

ہماری اپنی زندگی کے اخلاقی، مذہبی، معاشرتی، معاشی، سیاسی اور تعلیمی پہلوؤں کے اسلامی نمونے پر ڈھلنے میں موانع کیا ہیں اور کیسے دور ہو سکتے ہیں؟

یہ ایک ایسا سوال ہے جو حل ہونا چاہیے، مگر اس لیے حل نہیں ہو رہا کہ ہم غیر جانب داری سے اپنے طرزِ عمل کا جائزہ لینا نہیں چاہتے۔ اس سوال کے جواب میں مجھے اس بات پر اصرار ہے کہ اصلاح میں سب سے بڑی رکاوٹ بے یقینی، بے اعتمادی اور قرآن سے مایوسی ہے۔

دراصل یقین اور بے یقینی دونوں تجربی توثیق و شہادت سے پیدا ہوتے ہیں۔ فتح و کامرانی کا تجربہ یقین پیدا کرتا ہے اور شکست و ناکامی کے تجربے سے بے یقینی راسخ ہوتی ہے۔ جب سے ہم تاریخی کش مکش کے نتیجے میں ناکامی کے تجربات سے گزرے ہیں، یقین و اعتماد سے محروم ہو گئے ہیں اور جب ہم اپنے زوال، اپنی بے یقینی اور بے اعتمادی کا مداوا قرآن مجید سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم قرآن کی رہنمائی سے بھی مایوس ہو جاتے ہیں، کیونکہ مطالعۂ قرآن سے آرزو غلبۂ حق کی پیدا ہوتی ہے اور مشاہدہ غلبۂ باطل کا ہوتا ہے۔ اس سے ہماری بے یقینی اور بے اعتمادی میں اضافہ ہوتا ہے اور بعض اوقات بعض طبقات کا قرآن پر بھی اعتماد متزلزل ہونے لگتا ہے۔

علما و صوفیا

بے یقینی اور مایوسی میں صرف عوام ہی مبتلا نہیں، علما اور صوفیا بھی، الا ماشاء اللہ اس بے یقینی اور مایوسی میں مبتلا ہیں۔ علما اور صوفیا کے مایوسی میں مبتلا ہونے کی وجہ ان کے کچھ خودساختہ نظریات ہیں۔

ایک نظریہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ "بے نیاز" ہے، جسے چاہے ہرا دے، جسے چاہے جتا دے۔ لیکن اللہ تعالیٰ بے نیاز ہو اور بندے مایوس ہوں تو عبودیت کی نسبت فنا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی، اور

عبودیت کی نسبت فنا ہو جائے تو یہ آرزو بھی باقی نہیں رہتی کہ ؎

نومیدی میں کاش اے دل تیرے بھی خدا ہوتا

دراصل اللہ تعالیٰ کی بے نیازی سے اپنی ناکامیوں کی توجیہ ایک طرف ناکامیوں کے اسباب کے غیر جانبدارانہ تجزیے سے گریز کا اور دوسری طرف اپنی بے یقینی کے تحت "صمدیت" کے مفہوم کو مسخ کرنے کا نتیجہ ہے۔

عقائد اور مذہبی رسوم و ظواہر کی حفاظت کے لیے جان کی بازی لگانے والوں کی شکست کے اسباب عقائد کا بے جان ہو جانا، عبادات کا مردہ رسوم و ظواہر میں تبدیل ہو جانا، فرقہ پرستانہ آرزوؤں اور مفاد پرستانہ گروہ بندیوں کو پیغمبرانہ راہِ حق پرستی سمجھنا، تخیل پرستی اور کمزوری کا شکار ہو کر باطنی طمانیت کی خاطر معاشی زندگی کو ضمیر کے احساس کے مطابق راہبانہ قناعت سے بسر کرنا، معاشی تخلیق کے لیے کش مکش، منصوبہ بندی، مسابقت اور تصادم سے گریز کی بنا پر پہلے معاشی نشو و نما دینے کی صلاحیت سے، پھر اس کی آرزو سے عاری ہو جانا، بعداز مرگ زندگی کی الجھنوں کی بنا پر خدا اور آخرت کی زندگی کا یقین رکھنے والوں کا اضمحلال کی بنا پر اس زندگی کے تقاضوں سے بے نیاز ہو جانا اور انفرادی اُخروی نجات کی طرف مائل ہو کر قبل از مرگ زندگی کو قانونِ پروردگاری سے ناسازگار بناتے چلے جانا تھا۔ بخلاف اس کے تقویٰ شکن قومیں زندہ مشاہداتی علوم (جو تسخیرِ ماحول میں مؤثر ہیں) کے حاصل کرنے ، مقصد کے حوالے سے سیرت و کردار پیدا کرنے، کائناتی ادراک کو نمایاں کرنے کی آرزو کے تحت مقصد کے شعور کے ساتھ منصوبہ بندی، مسابقت اور کش مکش میں پڑنے، تصادم کے لیے آمادہ رہنے، حقیقت پرستی اور ماحول کو سازگار بنانے کے لیے کوشاں رہنے کی بنا پر عملی زندگی کو قانونِ پروردگاری سے سازگار بناتی چلی گئیں۔

اقتدار سے محروم کیوں ہوئے ؟

ہم زوال پذیر مطلق العنان ملوکیت کا بدل سیاست میں اور زوال پذیر جاگیرداری نظام کا بدل معیشت میں پیدا نہ کر سکے تو برعظیم پاک و ہند میں ہمارا زوال ہو گیا۔ برطانوی استعمار ہمارے اوپر مسلط ہو گیا۔ چونکہ برطانوی استعمار نے اقتدار میں اپنا حریف مسلمانوں کو سمجھا تھا اس لیے ایک سلطنت کے وسائل مسلمانوں کے دل و ذہن میں اسلام کے قابلِ عمل ہونے کا اعتماد مٹانے کے لیے استعمال کیے۔ اس ضمن میں برطانوی استعمار نے ضبطیٔ اوقاف کا قانون نافذ کر کے ہمارے تمام تعلیمی، تبلیغی، اسلامی اداروں کو مالیات سے

محروم کر دیا۔ شرعی عدالتوں کے ختم ہو جانے اور زندگی کے تمام پہلوؤں پر لادینی نظام کے مستولی ہو جانے کا اثر یہ ہوا کہ علما معاشی ابتلا کا شکار ہو گئے اور معاشی انقلاب کی قیادت کی اہلیت سے محروم ہو گئے۔

○ حیاتِ عمرانی کی اساس فقہ کے بجائے وطن پرستی بن گئی۔

○ حیاتِ عمرانی کے تمام تقاضے (معاشرتی، معاشی، سیاسی، ثقافتی، تعلیمی) لادینی نظام سے پورے ہونے لگے۔ مذہب انفرادی، نجی، ذاتی، شخصی، باطنی زندگی کا جزو بن گیا۔

○ عقیدہ وہم میں اور عبادات رسوم و ظواہر میں تبدیل ہو کر رہ گئیں۔

○ غایت کا تصور خیرہ ہو جانے اور نظام افکار کی روح کے فنا ہو جانے سے تنظیم کا شعور مٹ گیا۔

○ اباحتی معیشت نے ہر چیز کو خریدنی اور فروختنی جنس بنا دیا۔

○ کفر کا فتویٰ، جو ایک زندہ نظامِ معاشرت سے اخراج کی سزا کی حیثیت رکھتا تھا، فرقہ پرستانہ اختلاف کے اظہار کا ذریعہ بن گیا۔

○ علما جو اپنے دورِ اقتدار میں قانون سازی ہی کے ذریعے مسائل حیات حل کرتے چلے آرہے تھے، اقتدار سے محروم ہو جانے کے باوجود بھی بغیر طاقت کی قانون سازی سے دست بردار نہ ہو سکے۔

○ تمدنی نظام کا عادی ذہن تاریخی انقلاب سے گزر کر لاقانونیت کی حمایت میں اپنے خلاف طاقت کا استعمال دیکھ کر مفلوج ہو گیا۔

○ زندگی کے ہر پہلو کی قیادت جدید تعلیم یافتہ ذہن کو منتقل ہو گئی۔

○ مسلم معاشرے میں ایک شگاف پڑ گیا۔ ایک طرف مذہبی ذہن اور دوسری طرف جدید ذہن ایک دوسرے کے حریف بن گئے۔

○ مذہبی قیادتوں نے غیر ملکی اقتدار کے خلاف حصولِ آزادی کی خاطر ہندو مسلم اختلافات سے اس درجہ بے نیازی اختیار کی کہ عمرانی وحدت کے شعور کی اساس وطن پرستی بن گئی ہے۔

سرود بر سر منبر کہ ملّت از وطن است

○ قرونِ اولیٰ میں پیدا ہونے والے نتائج کتاب و سنت کی پیروی کے بجائے پیغمبرانہ قیادت کے خرقِ عادات معجزات متصور ہونے لگے۔

○ قبل از مرگ زندگی میں قرآن کی رہنمائی کے نتائج سے مایوس ہو کر قرآنی تعلیم کے مطابق جد وجہد کے نتائج کا انحصار آخرت پر ہو گیا۔

○ اس کی اصلی وجہ یہ تھی کہ قبل از مرگ زندگی کو ایک مشاہداتی حقیقت سمجھ کر اس کی کامیابی اور فلاح کو نصب العین کے حصول کی جد وجہد سے وابستہ کرنے اور حصولِ نصب العین کے لیے قبل از مرگ زندگی میں اللہ تعالیٰ کی مدد و نصرت کو ضروری سمجھنے کے بجائے یہ ذہن بنا کر اپنی کامیابی کو آخرت پر ملتوی کر دیا گیا۔

○ جدید ذہن نے دین کی تربیت مذہبی ذہن سے پائی تھی، اس لیے جدید ذہن نے اس زندگی میں ترقی کرنے کے لیے جو رہنمائی درکار تھی، اس کی توقعات دین سے منقطع کر لیں اور جدید افکار و نظریات سے مسائل حیات کو حل کرنے کا میلان پیدا کیا۔

انبیا علیہم السلام اور اصلاح انسانیت

انبیا علیہم السلام نے اصلاحِ انسانیت کی بنیاد توحید پر رکھی تھی۔ توحید کا مطلب یہ ہے کہ اس کائنات میں اللہ تعالیٰ ہی کا ایک نظام، اسی کا قانون، اسی کی ذات متصرف ہے۔ اس کے مقابلے میں باطل کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ مگر اللہ تعالیٰ کی ذات نامشہود ہے۔ جب باطل کی طرف سے مزاحمت ہوتی ہے تو انسانی ذہن باطل کی (دوسری) طاقت کو مؤثر دیکھ کر مجبور ہو جاتا ہے کہ باطل کی طاقت کو اور اس کے موثر ہونے کو بھی تسلیم کرے۔ یہی شرک کی بنیاد ہے۔ پیغمبرانہ بعثت کا مقصد تخریبی طاقتوں کی گرفت سے انسانی فکر و عمل کو نجات دلانا ہے۔ اس کے بغیر انسانیت شرک سے نجات حاصل نہیں کر سکتی۔

پیغمبرانہ قیادت کا دعویٰ یہ ہے کہ کائنات میں متصرف ایک ہی نظام، ایک ہی قانون اور ایک ہی طاقت ہے اور وہ خدا کی طاقت ہے۔ جب پیغمبرانہ قیادت خدا کی ایک طاقت کا یقین دلانے کی سعی کرتی ہے تو عوامی سطح پر یہ یقین تب ہی آسکتا ہے جب پیغمبرانہ قیادت باطل کی طاقت کو شکست دینے میں کامیاب ہو۔ اس کامیابی کی شرط یہ ہے کہ جو لوگ پیغمبرانہ قیادت کی پیروی کرتے ہیں ان کے ایمان کی آبیاری کی جائے۔ ایمان کی آبیاری اس پر منحصر ہے کہ اہلِ ایمان کی زندگی کے تمام تقاضے اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ ہدایت کی پیروی ہی سے پورے ہوں اور انھیں ان کی تکمیل کے لیے انحراف کی راہ

اختیار نہ کرنی پڑے۔ مگر ایمان کی اس آبیاری میں پیغمبرانہ قیادت کے اس اسوۂ مبارکہ کی پیروی کو ضروری نہیں سمجھتے کہ انحراف کی راہ اختیار نہ کرنی پڑے، حالانکہ اگر افراد اور معاشرہ اور ریاست اتباع ہی کی راہ سے زندگی کے تقاضوں کی تکمیل کا اہتمام کریں تو باطل کو شکست دی جا سکتی ہے۔

دینی فکر میں اختلال

غایت نزولِ قرآن کے باب میں مذہبی ذہن کا التباس بھی دینی فکر میں اختلال کا ایک اہم سبب ہے، جس کے نتیجے میں دو موقف اختیار کیے جاتے ہیں۔ ایک یہ کہ نزولِ قرآن کا مقصد صرف اخلاقی اصلاح کرنا ہے۔ یہ ہو جائے تو باقی نتائج از خود پیدا ہو جائیں گے۔ دوسرا موقف یہ ہے کہ قرآن زندگی کے ہر پہلو میں ہدایت دینے کے لیے نازل ہوا ہے۔

پہلے موقف کی رو سے دین کی ماہیتِ اصلی فضائلِ اخلاق متصور ہوتے ہیں، جن کے بارے میں رائے یہ ہے کہ وہ تمام مذاہب میں مشترک ہیں۔ اس موقف کا ایک نتیجہ تو "وحدت ادیان" ہے اور دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ مذہب ایک بالذات فضیلت کی حیثیت سے مسلّم نہیں رہتا اور تیسرا نتیجہ یہ ہے کہ توحید کی حیثیت بھی فضائل اخلاق کے ایک ذریعے کی ہو کر رہ جاتی ہے، مگر جب عقلی بنیاد پر اخلاق کو اس انداز سے سمجھا جائے کہ فرض کو فرض کی خاطر بجا لانا اخلاق ہے تو بت پرستی اور انکارِ توحید سے بھی اس مذہب کے سازگار ہونے کی راہ ہموار ہو جاتی ہے جس کی ماہیتِ اصلی فضائلِ اخلاق ہوں اور اس موقف نے اس مقام پر لا کر کھڑا کر دیا کہ:

آوارۂ غربت نتواں دید صنم را   وقت ست دگر بت کدہ سازند حرم را

حالانکہ مذاہب میں فضائلِ اخلاق مشترک نہیں ہیں۔ اس کا اندازہ ہر مذہب کی رو سے راس الحسنات (ام الفضائل) کو سمجھے بغیر نہیں ہو سکتا۔ ہندو مت کی رو سے راس الحسنات "عجز و انکسار" ہے۔ بدھ مت کی رو سے سب سے بڑی نیکی "ہمدردی" ہے۔ یہودیت کی رو سے ام الفضائل "تشرع" یعنی لفظِ قانون کی پیروی ہے اور مسیحیت کے نزدیک "رحم دلی" سب سے بڑی نیکی ہے اور ان سب نیکیوں پر "فریب مقدس" کے طور پر عمل ہو سکتا ہے۔ بخلاف اس کے اسلام کی رو سے "اخلاص" یعنی اخلاقی حکم کی بجا آوری میں نیت کا ہر آلائش سے پاک ہونا ہی "راس الحسنات" ہے۔ یہی حسنِ نیت ہے اور یہی حسنِ عمل ہے۔

وحدتِ ادیان سے ایک اور مشکل پیدا ہوتی ہے کہ وہ اخلاقی فضیلت جو دوسرے مذہب کی پیروی سے پیدا ہوتی ہے، مثلاً ہندو عورت کی "عصمت"، وہ قابلِ قبول ہوگی یا نہیں؟ اگر قابلِ قبول نہ ہو تو یہ ایک خود پسندانہ بے انصافی ہوگی اور قابلِ قبول ہو تو اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام کے معنی کیا ہوں گے؟

دوسرے موقف کی رُو سے نزولِ قرآن کا مقصود مکمل دستورِ حیات مہیا کرنا ہے۔ یہ مکمل دستورِ حیات تعبیرِ نصوص سے میسّر آتا ہے۔ اسی طرح ایک اور مفسّر کی رائے یہ ہے کہ قرآن مجید اصول مہیّا کرنے والی کتاب ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ مکمل ہدایت نصوص سے نہیں تعبیرِ نصوص سے میسر آتی ہے اور تعبیر انسانی ذہن کی تراشیدہ ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ "نص" نہیں، تعبیر ہدایت ہے۔ دوسری دشواری یہ ہوگی کہ اہل السنۃ کے نزدیک چاروں فقہی مسلکوں کو روا رکھنے کے لیے تعبیر میں اختلاف جائز ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر اختلاف کا سرچشمہ قرآن ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور مشکل یہ ہے کہ جب سے ہمیں ان لوگوں کے مقابلے میں ناکامی ہوئی ہے جن کے پاس یہ ہدایت کاملہ نہیں ہے، ہم اپنی ناکامی کی تلافی نہیں کر سکتے۔ یہ صورتِ حال قرآن سے مایوسی اور بے یقینی میں اضافہ کرتی ہے۔

مگر جب سے معاشی انقلاب کی قیادت ہمارے ہاتھ سے چھنی اور سلاطین اقتدار سے اور قانون قوتِ نافذہ سے محروم ہوا اور موثراتِ زندگی (علمِ اخلاق، مذہب، معاشرت، معیشت، سیاست) میں تغیرات پیدا ہوئے تو اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ زندگی کے تقاضے صرف فقہی قانون کی خلاف ورزی سے پورے ہونے لگے۔ فقہی ضابطے کی پابندی کرانے کے لیے واعظین کے پاس عذابِ آخرت سے ڈرانے کے علاوہ کوئی حربہ باقی نہیں رہا۔ زندگی کے تقاضے فقہی احکام کی خلاف ورزی کے بغیر پورے نہ ہو سکے تو عذابِ دوزخ کا خوف بے اثر ہو کر رہ گیا۔ مذہبی ذہن اب بھی قانون سازی ہی سے زندگی کی اصلاح کرنے پر مصر ہے جس کی خلاف ورزی کے بغیر زندگی کے تقاضے پورے نہیں ہوتے اور وعظ کے بے نتیجہ ہو جانے سے علما کا اعتماد اپنے طریق کار اور اس کی نتیجہ خیزی کے باب میں متزلزل ہو چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام پر معاشی، سیاسی اور معاشرتی اعتبار سے غیر محفوظ ہونے کا احساس غالب ہے۔ وعظ ان کے لیے بے اثر ہو چکا ہے۔ انھیں حضورِ قلب سے نفرت ہو گئی ہے۔ طلب زر میں دھوکا کھانا ان کی نفسیات بن گئی ہے۔ علما صرف واعظانہ شیوہ بیانی اور خطیبانہ شعلہ نوائی سے عوام کی

اصلاح میں ناکام ہو کر خود بے یقینی، بے اعتمادی اور مایوسی میں مبتلا ہو گئے ہیں۔ عوام ہی مصلحینِ امت اور اشتراکی انقلاب کے داعیوں کے لیے میدانِ عمل ہیں۔ عوام اپنی احتیاج اور نفسیاتی میلان کی بدولت دھوکا کھانا چاہتے ہیں اور اشتراکی انھیں دھوکا دینا چاہتے ہیں۔ اس کا اثر یہ ہے کہ اشتراکی اپنے طریقِ کار کی نتیجہ خیزی کے بارے میں وثوق اور اعتماد پیدا کرتے جاتے ہیں اور علما اپنے طریقِ کار کی بے تاثیری سے اپنی بے یقینی میں اضافہ کرتے جاتے ہیں۔

در اصل اس صورتِ حال کا سبب یہ ہے کہ ہم اخلاق اصلاح اخلاقیات سے، معاشرے کی اصلاح عمرانیات سے، معیشت کی اصلاح معاشیات سے اور سیاسی پہلو کی اصلاح سیاسیات سے کرنا چاہتے ہیں۔ زندگی کے لیے قرآن مجید کے بجائے انسانی استعداد کے زائیدہ علوم سے ہدایت طلب کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ہم مطالعۂ قرآن کے ایک ایسے منہاج کی ضرورت سے بے نیاز ہو چکے ہیں کہ جس کی بدولت نزولِ قرآن کی غایت کو سمجھا جا سکے اور اسے حاصل کیا جا سکے۔ کیونکہ اللہ پاک تو فرماتا ہے: لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّمِنْهَاجًا۔ مگر ہم نے "شرع" پر اپنی توجہ مرکوز کر لی اور "منہاج" کو اس لیے نظر انداز کر دیا کہ شرع پر توجہ مرکوز کرنے سے نتائج پیدا ہو رہے تھے۔

اب حالت یہ ہے کہ اخلاق کا معیار تو ارسطو کی پیروی میں حکم کے بجائے افراط و تفریط کے درمیان نقطۂ اعتدال بن گیا ہے، معاشرے میں اساسِ اجتماعیت توحید و رسالت کے بجائے وطنیت یا نسلیت بن چکی ہے، معیشت میں انفاق و ایثار اور بذل و عطا کی جگہ حرص، لالچ اور بخل نے لے لی ہے اور سیاست میں "کلمۂ طیبہ پر مبنی معاہدۂ عمرانی" کے بجائے ہوسِ اقتدار غالب ہے اور سیاسی طالع آزما، ہوسِ اقتدار کے ذہنی مریض، قرآنِ مجید کی اس رہنمائی کے باوجود کہ: اِنْ تُطِعْ اَكْثَرَ مَنْ فِى الْاَرْضِ يُضِلُّوْكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ط (الانعام: ۱۱۶) جمہوریت کو ہوسِ اقتدار کی تسکین کا "دکھل جا سم سم" سمجھ کر جمہوریت ہی کا مطالبہ کر رہے ہیں اور بین الاقوامی سطح پر حالت یہ ہے کہ عالمِ اسلام سینتالیس با اقتدار ریاستوں میں تقسیم ہو چکا ہے، جس کے ہر معاشرے میں شگاف پڑ چکے ہیں۔ ایک طرف نام نہاد راسخ العقیدہ ذہن ہے جو اپنے آپ کو "علمِ دین کا وارث ہونے کی بنا پر اقتدار کا حق دار سمجھتا ہے اور اقتدار سے محرومی کے احساس میں مبتلا ہے۔ دوسری طرف جدید ذہن کا حامل گروہ ہے جو اقتدار پر قابض ہے اور باوجودیکہ اس کی حیثیت اساطینِ جدید کے مقابلے میں وہ بھی نہیں جو سرکس

کے جانور کی رنگ ماسٹر کے تعلق میں ہوتی ہے ، وہ اپنے آپ کو "جدید" سمجھتا ہے۔ جب جدید ذہن کو اپنے نام نہاد راسخ العقیدہ ہم وطنوں کے مقابلے میں اپنے اقتدار کی حفاظت مطلوب ہوتی ہے تو وہ عالمِ کفر سے اپنی تائید طلب کرتا ہے اور یوں مسلم ممالک کی مقتدر قوتیں عالمی سطح پر دو متخاصم سپر طاقتوں میں سے کسی ایک کو اپنے لیے حلیف منتخب کرتی ہیں اور ایک دوسرے کی عداوت میں محاذ آرائی کر کے مُسلم کشی کی جنگ میں مصروف ہوتی ہیں اور یہ فیصلہ کرنے سے قاصر رہتی ہیں کہ وہ کس کی جنگ لڑ رہی ہیں۔

مسلمان اس حالت کو کیوں پہنچے ؟

اس حالت کو پہنچنے کا سبب یہ ہے کہ مسلم قیادتیں، خواہ مذہبی ذہن کی حامل ہوں یا جدید ذہن کی، مقصدیت اور حصولِ مقصد کے لیے قرآنی ہدایت کی نتیجہ خیزی کے یقین سے محروم ہیں اور بے یقینی کے اعتراف، یقین کی احتیاج اور اسے پورا کرنے کی تدبیر سے بے نیاز ہیں اور قرآنی ہدایت کے برعکس "روحِ عصر" کے تقاضوں کی کورانہ تقلید سے اسی نظریاتی بحران (IDEOLOGICAL CRISIS) کا شکار ہوتی چلی جا رہی ہے جس میں منزل من اللہ ہدایت سے انحراف کے نتیجے میں باقی دنیا گرفتار ہوئی ہے۔

ہر مسلم معاشرے میں ایک تیسرا گروہ ہے جو مذہبی ذہن اور جدید ذہن کے افکار و نظریات کے درمیان تطبیق اور معذرت کوشانہ ہم آہنگی پیدا کر کے حصولِ اقتدار کی راہ ہموار کرنے میں مصروف ہے۔

قرآن کو صحف ماسبق کی تمثیل پر قیاس کرنے والا قانون ساز مذہبی ذہن مؤثرات زندگی میں تبدیلی کے نتیجے میں قانون کے بے اثر ہو جانے کی صورت میں امم سابقہ کے رہبان و احبار کی طرح ہر آزار کا علاج خود ساختہ قوانین ہی سے کرنا چاہتا ہے، حالانکہ زوالِ سیرت کی ہمہ گیری کے نتیجے میں جو اقدارِ حیات مٹ گئی ہیں ان کو پیدا کرنا تو قانون کا وظیفہ نہ پہلے تھا نہ اب ہے، کیونکہ قانون کا وظیفہ مٹی ہوئی اقدار کو پیدا کرنا نہیں۔ اگر اقدار موجود ہوں اور قانون کو قوتِ نافذہ میسر ہو تو قانون صرف اقدار کی حفاظت کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ نابود نہ ہو گئی ہوں۔ مگر جب قانون کی پیروی کی امنگ باقی نہ رہی ہو تو اقدارِ حیات کا احیا قانون سے متصور ہی نہیں ہو سکتا۔

روحِ عصر کی جس کورانہ تقلید نے ہمیں "نظریاتی بحران" میں مبتلا کیا ہے ، وہ یہ ہے کہ :

○ ذریعۂ علم صرف حواس ہیں، جس کے نتیجے میں محسوسات ہی حقیقت متصور ہوتے ہیں اور محسوسات یعنی طبعی خواہشات اور نفسانی تقاضے ہی اہم ترین حقیقت ہیں۔ لہذا جغرافیائی وحدت ہی عمرانی وحدت کے

شعور کی بنیاد بن جاتی ہے۔

○ معاشی مفاد ہی اہم ترین مفاد ہے۔

○ سیاسی تصور ہی سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور ہے۔

اگر ماورائی حقائق کے افکار کے بجائے ہم نے قرآنی ہدایت کے نتائج کی تجربی توثیق و شہادت کو یقین کی اساس تصور کیا ہوتا تو ہم کبھی بے یقینی میں مبتلا نہ ہو سکتے تھے۔

اگر ہم نے معاشی مفاد کو اہم ترین مفاد سمجھ کر حرص، لالچ اور خود غرضی میں مبتلا ہونے کے بجائے معاشی نشوونما دینے کو اہم ترین مفاد سمجھا ہوتا تو ہم خود غرضی میں مبتلا ہو کر اپنے ہی لوگوں کا معاشی استحصال نہ کر رہے ہوتے اور معاشی انقلاب کی قیادت سے محروم نہ ہو گئے ہوتے۔

اور اگر ہم نے سیاسی تصور کو جدید اقوام کی پیروی میں سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور نہ سمجھا ہوتا تو ہم ان کی پیروی میں اپنے ہی لوگوں کا سیاسی استحصال کرنے کے بجائے سیاسی نشوونما دینے کا ولولہ پیدا کرتے۔

اب نظریاتی بحران میں مبتلا دورِ جدید کی طرف سے قرآن مجید کے لیے یہ ایک چیلنج ہے کہ :

○ کیا قرآن نظریاتی بحران کا حتمی علاج پیش کر سکتا ہے ؟

اس چیلنج کو قبول کرنے کی شرط اس سوال کا جواب دینے سے پوری ہو گی۔

○ قرآن کی وہ کون سی خصوصیت ہے جس کی بنا پر قرآن مجید تاریخ کے ہر دور میں زندگی کے تمام پہلوؤں میں سے ہر پہلو کے تمام تقاضے پورے کرنے کی ضمانت رکھتا ہے ؟

یہ خصوصیت قرآن مجید کا حجۃ من بعد الرسل ہونا ہے۔

غزل کاشمیری

تفسیرِ قرآن اور اسرائیلیات

اسرائیلیات کا لفظ اسرائیل سے بنا ہے۔ اس کا اطلاق یہودی منقولات پر ہوتا ہے یا اس سے مراد یہودی ثقافت کی وہ گہری چھاپ ہے جو قرآن کی بعض آیات کی تفاسیر پر لگی ہوئی ہے۔ لیکن اسرائیلیات میں ہم وسیع مفہوم پیدا کر کے اس میں نصرانی ثقافت کو بھی شامل کر رہے ہیں۔ لہٰذا جب یہ کہا جائے گا کہ اسرائیلیات سے یہودی و نصرانی دونوں ثقافتوں کی چھاپ مراد ہے تو اسرائیلیات محض تغلیباً کہا جائے گا۔ کیونکہ ظہورِ اسلام کے وقت عرب میں یہودی ہی زیادہ تعداد میں تھے۔ خود عرب انہی کی ثقافت سے زیادہ متاثر تھے اور انہی کے عقاید و اعمال کو ترجیح دیتے تھے۔

یہودی ثقافت کا تمام تر دارو مدار تورات پر تھا۔ اس الہامی کتاب کے بارے میں قرآن پاک بھی گواہی دیتا ہے:

إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ (المائدہ: ۴۴)

ہم نے تورات اتاری جس میں ہدایت اور نور تھا۔

قرآن ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ اس میں احکام بھی تھے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ (المائدہ: ۴۵)

اور اس تورات میں ہم نے ان پر جان کے بدلے جان فرض کی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور سب زخموں کا اسی طرح بدلا ہے۔

یہودی تورات کا اطلاق اپنی تمام مقدس کتابوں پر کرتے ہیں، جن میں زبور بھی شامل ہے تورات کو جو کہ اسفارِ موسیٰ ہیں، عہد نامۂ قدیم کہا جاتا ہے۔ تورات کے علاوہ یہودیوں کے ہاں کچھ سنن، نصائح اور شروح بھی تھے جن کو اگرچہ خود موسیٰ نے تو نہیں لکھوایا تھا البتہ ان کے پیروکار ان سے طریقِ مشافہت سے نقل کرنے کے دعوے دار تھے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ان اسفار، نصائح اور شروح میں

اضافہ ہوتا گیا۔ بعد میں جب ان کو مدوّن کیا گیا تو ان کا نام تلمود رکھا گیا۔ تلمود بہت سے یہودی ادب، قصص، تاریخ، تشریعی احکام اور بے شمار اساطیر کا مجموعہ بن گئی۔

نصرانیوں کی ثقافت کا دار و مدار انجیل پر تھا۔ قرآن نے اس کے بھی الہامی ہونے کی گواہی دی ہے:

ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلٰٓى اٰثَارِهِمْ بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَاٰتَيْنٰهُ الْاِنْجِيْلَ ۙ (الحدید : ۲۷)

پھر ہم نے ان رسولوں کے بعد اور رسول بھیجے اور ان کے پیچھے عیسیٰ بن مریم کو بھیجا اور ہم نے ان کو انجیل عطا کی۔

عیسائیوں کی جو معتبر انجیلیں تھیں اور جن کے ساتھ رسولوں کے کچھ صحائف، خطوط اور مکاشفات شامل تھے، ان کو عہد جدید کہا جاتا ہے۔ تورات کی طرح انجیل کو بھی حضرت عیسیٰ کے بہت عرصہ بعد مدون کیا گیا، اس کی روایت بھی بصورت شفاہت تھی، اس کی شروح کا بھی لکھا جانا ایک فطری امر تھا۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں مختلف قصص، اخبار اور تعلیمات کا بھی اضافہ ہوتا رہا ہے، جن کو حضرت عیسیٰ سے براہِ راست حاصل کرنے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

اگر ہم تورات و انجیل کا بغور مطالعہ کریں تو یہ حقیقت آشکارا ہوتی ہے کہ دونوں کتابیں بعض ایسے عقاید و اعمال اور احکام پر مشتمل ہیں جن میں قرآن بھی ان کا ساتھ دیتا ہے۔ خاص کر انبیا کی تاریخ میں خاصی مشابہت پائی جاتی ہے[۱] اور قرآن ان کی تصدیق بھی کرتا ہے لیکن اس مشابہت میں ایک فرق بیّن ہے کہ تورات و انجیل میں بے انتہا اور بے مقصد تفصیل ہے۔ واقعات و احکام میں ہر قسم کا غث و سمین موجود ہے، مگر قرآن کسی واقعے کا صرف وہی حصہ بیان کرتا ہے جو انسانیت کے لیے باعث عبرت و موعظت ہوتا ہے۔ احکام میں وہ ایک کلیہ یا بنیادی مسئلہ فراہم کر دیتا ہے، جزئیات و تفاصیل میں نہیں پڑتا۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ وہ کسی واقعے کا لب لباب پیش کر کے آگے بڑھ جاتا ہے ــــ مثال کے طور پر آدم و حوا اور ان کے ہبوط کا قصہ ہے، قرآن نے جنت کی تعیین نہیں کی اور نہ اس درخت کی نوع بتائی جس کے قریب آدم و حوا گئے تھے۔ نہ اس حیوان کا ذکر کیا ہے جس کی قمیص بنا کر شیطان جنت میں داخل ہوا تھا، نہ

---

[۱] ملاحظہ ہو "عہدِ قدیم" کی کتاب الاحبار اور "عہدِ جدید" کے احکام عشرہ۔

جگہ بتائی جہاں خروجِ جنت کے بعد آدم وحوا اترے تھے۔ لیکن تورات ان تمام واقعات کو شرح وبسط سے بیان کرتی ہے۔ مثلاً جنت عدن کے مشرق میں تھی۔ جس درخت سے آدم وحوا کو منع کیا گیا تھا، وہ جنت کے وسط میں تھا، وہ زندگی کا درخت تھا، وہ خیروشر کی معرفت کا درخت تھا۔ جس حیوان نے حوا کو بہکایا تھا، وہ سانپ کی شکل میں شیطان تھا۔ اس سانپ کو اللہ نے یہ سزا دی کہ وہ زمین پر پیٹ کے بل چلے گا اور عمر بھر مٹی کھائے گا، انسان اس کا ازلی دشمن رہے گا۔ حوا کو دردِ زہ کی سزا دی اور آدم کو کہا کہ وہ اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا۔[۲۵] مگر قرآن ان واقعات اور اس قبیل کے دوسرے تمام واقعات کو اسلوبِ موجز میں بیان کرتا ہے، وہ بسط واطناب میں نہیں جاتا۔ اسی طرح عیسٰی کا حسب نسب، ان کی جائے پیدائش اور نہ اس شخص کا ذکر ہے جس کے ساتھ مریم کے تعلقات کو انجیل بیان کرتی ہے۔ آسمان سے نازل ہونے والے دسترخوان کے کھانوں کی انواع، یا ابراہیم نے جن پرندوں کو سدھایا تھا، وہ کون کون سے تھے، سفینۂ نوح کتنا بڑا تھا، اس کی لکڑی کس درخت کی تھی، اس لڑکے کا کیا نام تھا جس کو خضر نے قتل کر دیا تھا اور گائے کا وہ کون سا حصہ تھا جس کو مقتول پر مارا گیا تھا۔[۲۶]

ظاہر ہے یہ تمام تفصیلات وجزئیات اہل کتاب کے پاس موجود تھیں، لہذا یہ ایک فطری امر تھا کہ صحابۂ کرام قرآنی ایجاز کی وضاحت کے لیے یا اطمینانِ قلب کی خاطر مزید معلومات حاصل کرنے۔ بعض غامض مسائل ایسے تھے جن کی شرح کے لیے صحابہ کرام اہلِ کتاب مسلمانوں کی طرف رجوع کرتے تھے۔

اسرائیلیات کے داخلے کی ابتدا

تفسیر میں اسرائیلیات کا داخلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عہدِ صحابہ ہی میں شروع ہو چکا تھا۔ عہدِ صحابہ میں قرآنی تفسیر کا سب سے بڑا سرچشمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بابرکات تھی۔ آپ کے بعد دوسرا بڑا ذریعہ یہی اہلِ کتاب تھے۔ اکثر دفعہ ایسا ہوتا کہ کوئی صحابی قرآن میں کوئی قصہ پڑھتا جو نہایت مختصر ہوتا تو وہ اس کی مزید تشریح کے لیے اہلِ کتاب کی طرف رجوع کرتا

---

۲۵ عہدقدیم باب ۳ پیدائش ۱۱-۲۱۔

۲۶ الاتقان ج ۲، ص ۱۷۷ سہیل اکیڈمی شاہ عالم مارکیٹ لاہور ۱۹۷۴ء۔

تاکہ اس قصے کا سیاق وسباق حاصل کرکے اصل قصے کی کنہہ کو پایا جاسکے۔ جو لوگ یہودیت یا نصرانیت ترک کرکے دائرۂ اسلام میں آئے تھے صحابہ کرام کے لیے وہ بہت بڑی غنیمت اور نعمت تھے۔ کیونکہ اسلام لانے سے قبل بھی وہ اہل دین تھے اور معلومات رکھتے تھے۔ ان صحابہ کرام میں کعب الاحبار (م ۳۲ھ) اور عبداللہ بن سلام (م ۴۳ھ) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

لیکن صحابہ کرام اہلِ کتاب کی ہر چیز کے بارے میں نہیں پوچھتے تھے اور نہ ان کی ہر بات کو مانتے تھے۔ وہ صرف وہی چیز پوچھتے تھے جو کسی واقعہ کی وضاحت کے بارے میں مطلوب ہوتی تھی۔ یا کسی چیز کو اگر قرآن نے مجمل چھوڑا ہے تو اس کی وضاحت وتبیین کے لیے اہلِ کتاب کی طرف رجوع کرتے تھے۔

اسی طرح وہ اہلِ کتاب سے کوئی ایسی بات نہ پوچھتے تھے جس کا تعلق عقیدہ یا احکام سے ہوتا تھا۔ جب کوئی عقیدہ یا حکم رسول اللہ سے ثابت ہوتا تھا تو انھیں اہلِ کتاب کی طرف رجوع کرنے کی حاجت نہیں رہتی تھی۔ البتہ قرآنی احکام وعقاید کی تقویت کے لیے بطور استشہاد وہ اہلِ کتاب کی بات ضرور سنتے تھے۔

صحابہ کرام ان اشیا کے بارے میں بھی اہلِ کتاب سے نہیں پوچھتے تھے جو قصہ کہانیوں سے متعلق ہوتی تھیں اور جن کا عقیدہ یا عمل سے کوئی تعلق نہیں ہوتا تھا۔ مثلاً اصحابِ کہف کتنے تھے، ان کے کتے کا رنگ کیسا تھا؟ شاہ ولی اللہ نے سچ کہا ہے کہ "صحابہ کرام اس قسم کے لایعنی تکلفات کو قبیح اور تضییعِ اوقات خیال کرتے تھے"[۱۷]

صحابہ کرام کا یہ تمام عمل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے عین مطابق تھا:

عن ابی ھریرۃ قال کان اھل الکتاب یقرؤن التوراۃ بالعبرانیۃ ویفسرونھا بالعربیۃ لاھل الاسلام فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تصدقوا اھل الکتاب ولا تکذبوھم وقولوا اٰمنّا باللہ وما انزل الینا[۱۸]

---

[۱۷] الفوز الکبیر فی اصول التفسیر، ص ۵۳ مطبوعہ نور محمد اصح المطابع کارخانہ تجارت کتب آرام باغ فریر روڈ کراچی ۱۹۶۰۔ فارسی سے عربی ترجمہ محمد منیر دمشقی۔ حاشیہ مولانا اعزاز علی دیوبندی۔

[۱۸] صحیح بخاری، کتاب التفسیر باب قولہ تعالیٰ قولوا اٰمنّا باللہ وما انزل الینا۔

حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ اہلِ کتاب تورات کو عبرانی زبان میں پڑھتے تھے اور اہلِ اسلام کے لیے اس کی تفسیر عربی میں کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ نے فرمایا کہ اہلِ کتاب کی نہ تصدیق کرو اور نہ تکذیب کرو بلکہ کہو ہم اللہ پر ایمان لائے اور جو کچھ ہم پر اتارا گیا ہے اس پر ایمان لائے۔

صحابہ کرام اس قدر تحری کرتے تھے کہ اگر اہلِ کتاب کوئی غلط جواب دیتے تو صحابہ کرام ان کی غلطی کو ان پر واضح کر دیتے تھے اور انھیں وجہِ صواب بتا کر ان کا جواب رد کر دیتے تھے۔ بخاری کی روایت ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ذکر یوم الجمعة فقال فیہ ساعة لا یوافقها عبد مسلم وھو قائم یصلی یسأل اللہ تعالیٰ شیئاً الا اعطاہ ایاہ واشار بیدہ یقللها[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن جمعہ کا ذکر کیا اور فرمایا اس میں ایک گھڑی ایسی ہے کہ اگر کوئی مسلمان بندہ حالتِ نماز میں اسے پالے اور اللہ سے جو کچھ مانگے تو اللہ تعالیٰ اسے وہی عطا فرمائے گا۔ آنحضرتؐ نے ہاتھ کے اشارے سے اس گھڑی کے بارے میں بتایا کہ وہ چند لمحات کی ہے۔

اس گھڑی کے بارے میں صحابہ کرام میں اختلاف پیدا ہو گیا تھا کہ آیا یہ اب بھی باقی ہے یا اٹھالی گئی ہے؟ اگر باقی ہے تو کیا یہ ہر جمعہ میں آتی ہے یا سال میں صرف ایک ہی جمعہ میں آتی ہے؟ چنانچہ حضرت ابو ہریرہ نے اس بارے میں کعب احبار سے پوچھا تو انھوں نے کہا یہ سال کے ایک ہی جمعہ میں آتی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ نے ان کے اس جواب کو رد کر دیا اور کہا یہ ہر جمعہ میں آتی ہے۔ چنانچہ کعب نے دوبارہ تورات کا مطالعہ کیا تو ابو ہریرہ کی بات کو سچ پایا[2]

اسی طرح حضرت ابو ہریرہ اس ساعت کی تحدید کے بارے میں پوچھنے کے لیے عبد اللہ بن سلام کے پاس جاتے ہیں اور کہتے ہیں: "مجھے اس ساعت کے بارے میں بتاؤ اور علم کے بارے میں مجھ سے بُخل سے کام نہ لینا۔" عبد اللہ بن سلام نے کہا: وہ جمعہ کے دن کی آخری گھڑی ہے۔ مگر ابو ہریرہ نے ان کا

---

[1] ایضاً، کتاب الجمعة باب الساعة التی فی یوم الجمعة۔

[2] ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، ج ۲، ص ۱۹۰۔ الطبعة السابعة المطبعة الکبری الامیریہ ببولاق مصر المحمیة ۱۳۲۳ھ۔ حاشیے پر صحیح مسلم اور اس کی شرح نووی ہے۔

جواب بھی رد کر دیا اور دلیل یہ دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : " جس مسلمان بندے کو یہ گھڑی حالتِ نماز میں ملے " اور جمعہ کی آخری گھڑی میں تو نماز نہیں ہو سکتی ۔ اس پر عبداللہ بن سلام نے جواب دیا ، کیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا : " جو آدمی نماز کے انتظار میں بیٹھے وہ نماز ادا کرنے تک گویا حالتِ نماز میں ہی ہوتا ہے "[۸] چنانچہ ابوہریرہ خاموش ہو گئے ۔

مندرجہ بالا واقعہ اس بات کی صریح نشان دہی کرتا ہے کہ صحابہ کرام اہلِ کتاب کی ہر بات کو بلا چون و چرا یا آنکھیں بند کر کے قبول نہیں کرتے تھے ۔ بلکہ وہ ہر حالت میں تلاشِ حق میں سرگرداں رہتے تھے ۔ اگر اہلِ کتاب کی کوئی بات ان کے نزدیک قرینِ صحت نہ ہوتی تو اس کو فوراً رد کر دیتے تھے اور اس کے عِلَل بھی واضح کرتے تھے ۔ وہ اہلِ کتاب سے وہ بات اخذ کرتے تھے جو اُن کے عقاید و اعمال کی تائید کرتی ہو ، ایسا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت سے کرتے تھے اور حدِ جواز کے اس دائرے سے کبھی باہر نہ جاتے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مقرر فرما دیا تھا ۔ مثلاً وہ دائرہ جواز یہ تھا :

بَلِّغوا عنّی ولو آیۃ وحدثوا عن بنی اسرائیل ولا حرج ومن کذب علیّ متعمداً فلیتبوأ مقعدہ من النار[۹]

مجھ سے لوگوں تک احکام پہنچاؤ چاہے ایک آیت ہی کیوں نہ ہو ، اور بنی اسرائیل سے روایت کرو ، اس میں کوئی حرج نہیں ، اور جس نے مجھ پر قصداً جھوٹ باندھا وہ اپنا ٹھکانہ جہنم بنالے ۔

اس حدیث میں بنی اسرائیل سے ایسے واقعات اور روایات بیان کرنے کی اجازت دی گئی ہے جو عبرت و موعظت کا باعث تھیں ۔ وہ بھی اس شرط پر کہ بیان کرنے والا صحیح بات کہے ۔ یہ بات بعید از عقل ہے کہ پیغمبر کسی غیر صحیح شخص سے روایت بیان کرنے کی اجازت دے ۔ حافظ ابن حجر اس روایت کی شرح میں فرماتے ہیں :

" یعنی اہلِ کتاب سے حدیث بیان کرنے میں تم پر کوئی رکاوٹ نہیں ہے ، کیونکہ اس سے پہلے یہ

---

۸ ایضاً ۔ یہ جواب موطا ، ابوداؤد اور ترمذی میں بھی بیان کیا گیا ہے ۔

۹ صحیح بخاری کتاب الانبیاء باب ما ذکر عن بنی اسرائیل ۔

بات گزر چکی ہے کہ آنحضرت نے اہلِ کتاب سے حدیث بیان کرنے سے اور ان کی کتابوں کو پڑھنے سے سختی سے منع فرمایا ہے۔ پھر اس بارے میں وسعتِ قلبی کا مظاہرہ کیا گیا۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اہلِ کتاب سے حدیث بیان کرنے کی ممانعت احکامِ اسلامیہ اور قواعدِ دینیہ کی پختہ جڑیں پکڑ لینے سے قبل تھی تاکہ مسلمان کسی فتنے میں مبتلا نہ ہو جائیں۔ جب یہ خوف دور ہو گیا تو اس بارے میں اجازت دے دی گئی، کیونکہ اہلِ کتاب کے زمانے میں جو واقعات گزرے تھے ان کے سننے سے انسان عبرت حاصل کرتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حضورؐ کے وَلَا حَرَجَ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ تم اہلِ کتاب سے عجائب سنتے ہو ان کے سننے سے تمہارے سینے تنگ نہ ہوں، کیونکہ یہ عجائب ان کے ہاں اکثر واقع ہوئے ہیں، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر تم اہلِ کتاب سے روایات بیان نہ کرو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ پہلے آنحضرتؐ نے فرمایا: حدّثوا (بیان کرو) یہ امر کا صیغہ ہے اور وجوب کا تقاضا کرتا تھا (یعنی ضرور بیان کرو)۔ اس حدیث میں عدمِ وجوب کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ امر اباحت کے لیے ہے کیونکہ ساتھ ہی وَلَا حَرَجَ آیا ہے۔ گویا اہلِ کتاب سے ترکِ تحدیث میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اہلِ کتاب کے واقعات کو حکایت کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ یعنی انہی کے الفاظ میں، کیونکہ اہلِ کتاب کے واقعات کے الفاظ دائرۂ ادب سے ہم آہنگ نہ تھے۔ مثلاً حضرت موسیٰ کو ان کا یہ کہنا "اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا (تم اور تمہارا رب جاؤ اور دونوں لڑو) یا یہ کہنا "اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا (ہمارے لیے کوئی پروردگار گھڑ دو) یعنی بعینہٖ ان الفاظ کی حکایت میں کوئی حرج نہیں ہے۔

"یہ بھی کہا گیا ہے کہ بنی اسرائیل سے مراد خود اسرائیل کی اولاد ہے اور وہ ہے یعقوب علیہ السلام کی اولاد۔ تو پھر مراد یہ ہوگی کہ اس قصے کو بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں جو یعقوب کے بیٹوں نے اپنے بھائی یوسف علیہ السلام کے ساتھ روا رکھا۔ لیکن یہ توجیہ دور از کار ہے۔

"امام مالک نے کہا ہے کہ اہلِ کتاب کے جو اچھے اقوال ہیں ان کو بیان کرنا جائز ہے اور جن اقوال کا کذب ظاہر ہو جائے ان کا بیان کرنا جائز نہیں ــــ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اہلِ کتاب سے وہ باتیں بیان کرو جو قرآن اور صحیح حدیث کے مطابق ہوں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اہلِ کتاب سے ہر صورت میں روایت بیان کرنا جائز ہے۔ چاہے اس روایت میں انقطاع یا ابلاغ ہو۔ کیونکہ ایسی روایت کو بیان کرنے میں اتصال بہت مشکل کام ہے، مگر ان میں احکامِ اسلامیہ شامل نہ ہوں گے، کیونکہ احکامِ اسلامیہ کی روایت میں اصل اصول اتصال شرط ہے، اور یہ قربِ عہد کی وجہ سے مشکل نہیں ہے۔

"امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ بات تو معلوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس چیز کی روایت کی اجازت نہیں دے سکتے جو جھوٹی ہو۔ لہذا حدثوا عن بنی اسرائیل کے معنی یہ ہوں گے کہ بنی اسرائیل سے وہ چیز بیان کر سکتے ہو جس کا کذب تم نہیں جانتے، اور جس صحیح روایت کو تم بیان کرنا جائز سمجھتے ہو اس کو بیان کرنے میں بھی تم پر کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ آنحضرت کے اس قول کی طرح ہے:" اذا حدثکم اهل الکتاب فلا تصدقوهم ولا تکذبوهم" یہاں جس چیز کا سچا ہونا قطعی طور پر ثابت ہو چکا ہو اس کے بیان کرنے کی نہ تو اجازت ہے اور نہ ممانعت ہے۔"[۱۰] (مطلب یہ ہے کہ اگر تم بیان کرو تو کوئی حرج نہیں اور نہ بیان کرو تو کوئی گناہ نہیں)۔

حافظ ابن حجر نے جو کچھ کہا ہے اس سے ہماری اوپر والی تمام توجیہات کی تائید ہوتی ہے۔

اب رہی پہلی حدیث کہ اہلِ کتاب کی نہ تصدیق کرو اور نہ تکذیب، تو اس سے مراد اہلِ کتاب کی وہ باتیں ہیں جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہیں۔ یعنی ہم ان روایات کے بارے میں کوئی حکم لگانے سے قاصر ہیں۔ لہذا ان کے بارے میں توقف اختیار کیا جائے گا، کیونکہ ہو سکتا ہے وہ بات مبنی برحق ہو اور ہم اسے جھٹلا دیں، اور ہو سکتا ہے وہ غلط ہو اور ہم اسے سچ جان کر قبول کر لیں۔ دونوں حالتوں میں عذابِ الٰہی کا خطرہ ہے۔ حافظ ابن حجر ایک اور جگہ اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں:

" لا تکذبوا اهل الکتاب ولا تصدقوهم" سے مراد یہ ہے کہ جب وہ خبر دونوں باتوں کی متحمل ہو تو سکتا ہے وہ نفس الامر میں سچی ہو اور تم جھٹلا دو، اور ہو سکتا ہے وہ جھوٹی ہو اور تم اس پر ایمان لے آؤ، اس طرح تم نقصان میں پڑ جاؤ گے۔ ان کی جو باتیں ہماری شرع کے خلاف ہیں ان کی تکذیب کرنے کی ممانعت بیان نہیں ہوئی، اور ان کی جو چیزیں ہماری شرع کے مطابق ہیں، ان کی تصدیق کرنے کی بھی ممانعت نہیں آئی۔ یہی بات امام شافعی نے کہی ہے اور اسی بات کو ہم سلف صالحین سے منقول پاتے ہیں[۱۱]

حافظ ابن حجر نے اس تعارض کو ایک اور جگہ بالکل کھلے الفاظ میں دور کر دیا ہے، فرماتے ہیں:

---

۱۰ فتح الباری، ج ۶، ص ۳۶۱ الطبعة الاولیٰ مطبعہ میریہ بولاق مصر المحمیة ۱۳۰۰ھ

۱۱ ایضاً، ج ۸، ص ۱۲۹۔

"ابن بطال نے مہلب سے بیان کیا ہے کہ یہ ممانعت (اہلِ کتاب سے پوچھنے کی) ان مسائل کے بارے میں ہے جن کی کوئی نص وارد نہیں ہوئی، کیونکہ ہماری شریعت اس چیز سے بے نیاز ہے کہ ہم اہلِ کتاب کی طرف رجوع کریں۔ جب کسی مسئلے کے بارے میں کوئی نص نہیں ہوگی تو ہم خود اجتہاد، فکر اور استدلال سے کام لیں گے۔ لہذا ہم ان سے پوچھنے کے بارے میں بے نیاز ہیں۔ لیکن ان سے ایسی باتیں پوچھنا جو ہماری شریعت کی تصدیق کرتی ہیں یا گزری ہوئی اقوام کے حالات دریافت کرنا، اس ممانعت میں نہیں آتے، اور قرآن پاک کا یہ فرمانا: فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ۔" (یعنی ان لوگوں سے پوچھو جو آپؐ سے پہلے اتاری گئی کتاب کا مطالعہ کرتے تھے) تو اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے شخص سے پوچھیں جو اہلِ کتاب میں سے ایمان لاچکا ہو اور جو شخص ان میں سے ایمان نہیں لایا اُن سے نہ دریافت کیا جائے۔ اور اس نہی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ایسی باتیں نہ پوچھی جائیں جو توحید، رسالتِ محمدیہ اور اس قبیل کی چیزوں اور عقاید سے تعلق رکھتی ہوں۔"[۱۲]

یہاں حافظ ابن حجر نے ایک اور بات بیان کی ہے کہ وہ اہلِ کتاب جو مومن ہو چکے تھے، ان سے کوئی بات پوچھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ظاہر ہے صحابہ کرام کعب الاحبار اور عبداللہ بن سلام جیسے حضرات سے ہی مسائل پوچھتے تھے جو مسلمان ہو چکے تھے، کافر اہلِ کتاب سے تو نہیں پوچھتے تھے۔

سلف صالحین کا عمل

اگر ہم تفاسیر کا بغور مطالعہ کریں تو وہ تفاسیر جو تفاسیر بالروایۃ یا تفاسیر بالماثور کے نام سے مشہور ہیں، ان میں اگرچہ ان اسرائیلیات کا پتا چلتا ہے لیکن ان حضرات نے حتی الوسع ان سے پرہیز کیا ہے اور اگر وہ ان اسرائیلیات کو بیان بھی کرتے ہیں تو آخر میں جرح و تعدیل سے بھی کام لیتے ہیں۔ روایت کی ثقاہت اور سقم دونوں کو بیان کرتے ہیں۔ امام محمد بن جریر الطبری (م ۳۱۰ھ) نے جنھیں امام التفسیر والتاریخ کہا گیا ہے، "اپنی تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن میں اسرائیلیات

---

[۱۲] بخاری کتاب الاعتصام بالکتاب والسنۃ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تسئلوا اھل الکتاب عن شیءٍ۔ فتح الباری ج ۱۳، ص ۲۸۱۔ یہاں حافظ ابن حجر نے امام عبدالرزاق اور امام سفیان ثوری سے بھی اہلِ کتاب سے ممانعت کی روایات درج کی ہیں۔

کو بیان کیا ہے۔ لیکن ان کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ ان روایات کی سند بیان کر دیتے ہیں اور کہیں کہیں وہ ان پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ مثلاً سورہ المائدہ کی آیات ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴

اِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّوْنَ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيْعُ رَبُّكَ اَنْ يُّنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ ط ....

کی تفسیر میں ان تمام روایات کو بیان کرتے ہیں جو اس دسترخوان کے کھانوں کی اقسام کے بارے میں آئی ہیں۔ اس کے بعد تنقید کر کے کہتے ہیں:

"دسترخوان پہ کون کون سے کھانے تھے، اس بارے میں صحیح قول یہ کہنا چاہیے کہ اس پر ماکولات تھیں۔ وہ مچھلی اور روٹی بھی ہو سکتی ہے، وہ جنت کے پھل بھی ہو سکتے ہیں۔ ان کے جاننے سے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا اور نہ جاننے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اگلی آیت قرآن کے ظاہری معنی میں ہر بات کا احتمال رکھتی ہے"[۳۳]

اسی طرح سورہ یوسف کی آیت ۲۰

"وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ ... کی تفسیر میں قدما کے اقوال پیش کرتے ہیں کہ وہ بیس درہم تھے یا بائیس تھے یا چالیس تھے۔ آخر میں تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں: "اس بارے میں صحیح بات یہ کہی جائے گی کہ یوسف کے بھائیوں نے اسے چند درہم کے بدلے فروخت کر ڈالا جو غیر موزون تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو نہ تعداد میں بیان کیا ہے اور نہ وزن میں بیان کیا ہے۔ اس بارے میں قرآن اور حدیث رسول میں کچھ نہیں بتایا گیا۔ ہو سکتا ہے وہ بائیس ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ چالیس ہوں۔ ان سے کم بھی ہو سکتے ہیں اور زیادہ بھی ہو سکتے ہیں۔ جتنے بھی تھے غیر موزون تھے۔ ان کے وزن کا تعین کرنے سے دین کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اور ان کے معلوم نہ ہونے سے کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا۔ قرآن کے ظاہری الفاظ پر ایمان فرض ہے۔ اس کے علاوہ جو اقوال ہیں، ان کا جاننا ہمارے لیے ضروری نہیں ہے۔"[۳۴]

---

[۳۳] جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، ص ۱۳۵۔ الطبعۃ الثانیۃ شرکۃ مطبعۃ مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۹۵۴۔

[۳۴] ایضاً، ج ۱۲، ص ۱۷۴۔

اسی طرح سلف صالحین میں عماد الدین ابوالفدا ابن کثیر (م ۷۷۴ھ) کی تفسیر کو ایک اہم درجہ حاصل ہے۔ وہ بھی کثرت سے اسرائیلیات روایت کرتے ہیں، لیکن طبری کی طرح سند کے ساتھ اور پھر ان پر تنقید بھی کرتے ہیں۔ مثلاً سورہ بقرہ آیت ۶۷

اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَةً . . . . کی تفسیر میں ایک عجیب و غریب قصہ بیان کرتے ہیں، جس میں بنی اسرائیل اس گائے کو تلاش کرتے ہیں اور پھر جو کچھ قدما سے مروی تھا اسے بیان کر کے کہتے ہیں: "یہ تمام سیاق عبیدہ اور ابوالعالیہ اور سدّی وغیرہ سے مروی ہیں۔ اس میں بہت سا اختلاف ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تمام بنی اسرائیل کی کتابوں سے حاصل کیا گیا ہے۔ یہ باتیں ایسی ہیں جن کا نقل کرنا تو جائز ہے لیکن نہ ان کی تصدیق کی جائے گی اور نہ تکذیب کی جائے گی۔ لہذا ہمارے نزدیک جو حق کے موافق ہوگا اسی پر اعتماد کیا جائے گا۔ واللہ اعلم[۱۵] لیکن کچھ واقعات کی تنقیح ضروری ہے جن کو مخالفین اسلام پیش کر کے نعوذ باللہ قرآن کو داغ دار کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ صحابہ کرام اہل کتاب پر ہی تکیہ کرتے تھے۔ مثلاً:

۱۔ حضرت عمرؓ کا واقعہ

مسند احمد میں ایک روایت ہے جو حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے:

انّ عمر بن الخطاب اتی النبیّ صلّی اللہ علیہ وسلم بکتاب اصابہٗ من بعض اھل الکتاب فقرأہٗ علیہ فغضب فقال امتھوکون فیھا یا ابن الخطاب۔ والّذی نفسی بیدہٖ لقد جئتکم بھا بیضاء نقیۃً لا تسئالوھم عن شیءٍ فیخبروکم بحقٍ فتکذبوا بہٖ اَوْ بباطلٍ فتصدقوا بہٖ والذی نفسی بیدہٖ لو ان موسیٰ کان حیًّا ما وسعہٗ الا ان یتّبعنی۔[۱۶]

ایک بار حضرت عمرؓ آنحضرت کے پاس ایک کتاب لا کر پڑھنے لگے جو انھیں کسی اہل کتاب سے ملی تھی۔ حضورؐ غصے میں آگئے اور کہا: اے ابن خطاب! تم ان میں حیران و پریشان پھر رہے ہو؟ اس ذات کی قسم جس کے قبضے

---

[۱۵] تفسیر ابن کثیر ج ۱ ص ۱۱۰۔ طبع دار احیاء الکتب العربیۃ عیسیٰ البابی الحلبی و شرکاہ مصر، سن ندارد۔

[۱۶] مسند احمد ج ۳، ص ۳۸۷ المکتب الاسلامی و دار صادر للطباعۃ والنشر الطبعۃ الاولیٰ بیروت ۱۹۶۹۔ حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی شیبہ اور البزار نے بھی روایت کیا ہے۔ فتح الباری ج ۱۳ ص ۳۸۱۔

میں میری جان ہے، میں تمھارے پاس ایک سفید اور پاک شریعت لایا ہوں۔ تم اہلِ کتاب سے کوئی چیز پوچھو گے اور وہ تم کو سچی بات بتائیں اور تم اسے جھٹلا دو اور اگر وہ غلط جواب دیں اور تم اسے سچ جان لو۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضے میں میری جان ہے، اگر موسیٰ علیہ السلام بھی زندہ ہوتے تو انھیں میری پیروی کے بغیر کوئی چارۂ کار نظر نہ آتا۔

مندرجہ بالا حدیث میں جو نہی واقع ہوئی ہے وہ ابتدائے اسلام میں تھی۔ یہ مسلمانوں کے دلوں میں احکامِ شرعیہ کے ٹھوس تشکل اختیار کرنے سے قبل کی بات ہے۔ ابتدائے اسلام میں تو آنحضرتؐ کی احادیث لکھنے تک کی ممانعت تھی کہ کہیں یہ قرآن کے ساتھ مختلط نہ ہو جائیں۔ لیکن جب اسلامی احکام مسلمانوں پر معروف ہو گئے اور انھوں نے پختہ بنیادیں اختیار کر لیں تو اہلِ کتاب سے روایت کی اجازت مل گئی تھی اور احادیث قلم بند کرنے کی بھی اجازت مل گئی تھی۔ مکمل جواب ہم فتح الباری ج ۶ اور ج ۱۳ سے اوپر دے آئے ہیں اور ابن بطّال کی زبانی مہلب کا قول پیش کر آئے ہیں۔

۲۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کا واقعہ

مشہور معتزلی بشر مریسی نے دعویٰ کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کو جنگ یرموک میں اہلِ کتاب کی دو اونٹوں کے بوجھ کے برابر کتابیں ملی تھیں، وہ انھیں آنحضرت کی طرف سے لوگوں کو بیان کرتے تھے۔ لوگ انھیں کہا کرتے تھے کہ ہمارے پاس ان دو بوریوں میں سے کوئی بات مت بیان کرو۔"[۱۷]

اسی طرح مشہور منکرِ حدیث محمود ابوریّہ نے بھی یہ اعتراض کیا ہے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

ان عبد اللہ بن عمرو کان قد اصاب زاملتین من کتب اهل الکتاب وکان یرویها للناس عن النبی فتجنب الأخذ عنه کثیر من ائمة التابعین وکان یقال له: لا تحدثنا عن الزاملتین[۱۸]

عبداللہ بن عمرو کو اہلِ کتاب کی کتابوں میں سے دو بوریوں کے برابر کتابیں ملی تھیں، وہ لوگوں کو انھیں آنحضرتؐ سے روایت کیا کرتے تھے، چنانچہ ائمۂ تابعین میں سے بہت سے حضرات نے ان کی حدیث قبول کرنے سے پرہیز

---

[۱۷] ردّ الدارمی علی بشر ص ۱۳۶۔ بحوالہ السنة قبل التدوین، ص ۳۵۱ مکتبہ وهبہ ۱۴ شارع الجمهوریة بعابدین الطبعة الاولیٰ ۱۹۶۳ء

[۱۸] اضواء علی السنة المحمدیة، ص ۱۶۲، حاشیہ نمبر ۳ طبع دار التالیف مصر ۱۹۵۸ء

کیا تھا۔ ان کو کہا جاتا تھا کہ ہم سے ان دو بوریوں میں سے مت بیان کرو۔

محمود ابوریّہ نے اس کا حوالہ فتح الباری سے دیا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ فتح الباری میں اس طرح نہیں لکھا جس طرح محمود ابوریّہ نے لکھا ہے۔ فتح الباری میں ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابوں کا ذکر ہے اور محمود ابوریّہ اسے دو اونٹ کے بوجھ کے برابر (زاملتین) لکھ رہے ہیں۔ فتح الباری میں اتنا ضرور درج ہے کہ وہ اہلِ کتاب کی یہ باتیں لوگوں سے کیا کرتے تھے، لیکن یہ کہیں ذکر نہیں ہے کہ وہ اسے آنحضرتؐ کی طرف منسوب کرتے تھے۔ "عن النبی" کا اضافہ خود ابوریّہ نے اپنی طرف سے کیا ہے۔ فتح الباری کے اصل الفاظ ملاحظہ ہوں :

ان عبد اللہ کان قد ظفر فی الشام بحمل جمل من کتب اھل الکتاب فکان ینظر فیھا و یحدث منھا فتجنب الاخذ عنہ لذلك کثیر من ائمۃ التابعین واللہ اعلم[19]

عبداللہ بن عمرو کو شام میں اہل کتاب کی ایک اونٹ کے بوجھ کے برابر کتابیں ملی تھیں۔ وہ انھیں پڑھا کرتے تھے اور لوگوں سے بیان کرتے تھے۔ لہذا ائمہ تابعین میں سے اکثر حضرات نے ان سے حدیث اخذ کرنے سے اجتناب کیا ہے، واللہ اعلم۔

قارئین ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ بشر مریسی اور ابوریّہ دونوں نے کس طرح علمی خیانت کا ثبوت دیا ہے اور کس طرح انھوں نے اس جلیل القدر صحابی کے بارے میں سوءِ ظن کا مظاہرہ کیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص اہلِ کتاب کی روایات ضرور بیان کرتے تھے، لیکن ایک تو وہ انھیں آنحضرتؐ کی طرف منسوب نہیں کرتے تھے، دوسرے یہ روایات اسلام کے کسی بنیادی عقیدے یا احکام کے بارے میں نہیں ہوتی تھیں۔ یہ وہی روایات تھیں جو باعثِ عبرت و موعظت تھیں اور پھر عبداللہ بن عمرو جواز کے اس دائرے سے کبھی باہر نہیں گئے جو آنحضرتؐ نے مقرر فرما دیا تھا۔ امام ابن تیمیہ نے اس کی یہی توجیہ بیان کی ہے[20]

---

[19] فتح الباری، ج ۱، ص ۱۸۴۔

[20] مقدمۃ فی اصول التفسیر، ص ۲۶۔ بحوالہ التفسیر والمفسرون ج ۱، ص ۱۷۵۔ محمد حسین الذہبی الطبعۃ الاولیٰ، دار الکتب الحدیثیہ، مصر ۱۹۶۱ء۔

۳۔ حضرت عبداللہ بن عباس کا واقعہ

استاد احمد امین مصری نے اسرائیلیات کے بارے میں صحابہ کرام خاص کر حضرت عبداللہ بن عباس پر تلخ تنقید کی ہے کہ وہ اہلِ کتاب سے روایات بیان کرنے میں بہت مشہور تھے۔ ان کے اصل الفاظ یہ ہیں:

"ان یہودیوں میں سے بعض لوگ اسلام میں داخل ہو گئے اور ان کے ذریعے ان اسرائیلیات میں سے بہت سارا ذخیرہ مسلمانوں میں سرایت کر گیا، اور یہی اسرائیلیات تفسیر قرآن میں داخل ہو گئیں جن سے صحابہ قرآن کی شرح مکمل کرتے تھے۔ حتیٰ کہ کبار صحابہ بھی مثل ابنِ عباس کے ان کے اقوال کو حاصل کرنے میں مطلق حرج نہیں سمجھتے تھے، حالانکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا جاتا ہے کہ جب اہلِ کتاب تم سے کوئی روایت بیان کریں تو نہ ان کی تصدیق کرو اور نہ تکذیب کرو۔ لیکن عمل اس حدیث کے برخلاف ہوتا رہا۔ صحابہ ان کی روایات کی تصدیق کرتے رہے اور ان سے نقل کرتے رہے۔[۱۲۱]"

ہمارے نزدیک احمد امین نے سخت تحکم سے کام لیا ہے۔ صحابہ کرام بلا سوچے سمجھے کب ان سے روایات بیان کرتے تھے؟ ابو ہریرہ کی مثال ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس کا بھی یہی حال تھا۔ بلکہ آپ تو اہلِ کتاب سے روایات بیان کرنے میں سب سے زیادہ محتاط تھے۔ احمد امین نے اپنی جلالت علمی کے باوجود مشہور مستشرق گولڈزیہر کے اعتراض کو ہی دہرا دیا ہے۔ ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ گولڈزیہر کا اعتراض نقل کر کے قارئین کو بتا دیں کہ دونوں سکالروں کے بیان میں کس قدر مشابہت ہے، پھر عبداللہ بن عباس پر کیے گئے اعتراض کا جواب دیں گے۔ گولڈزیہر کہتا ہے:

"ان تمام روایات میں (جن میں صحابہ کا اہلِ کتاب سے اخذ کرنا بیان کیا گیا ہے) سب سے زیادہ قابلِ ذکر وہ روایت ہے کہ ابنِ عباس کو جب کسی مسئلے کے بارے میں کوئی شک پیدا ہوتا تھا تو اسے دور کرنے کے لیے ان اہلِ کتاب کی طرف رجوع کرتے تھے جن کے پاس اس بارے میں معلومات ہوتی تھیں۔ اکثر بیان کیا جاتا ہے کہ ابن عباس معانی الفاظ کی تفسیر کے لیے ابوالجلد نامی ایک شخص سے استفادہ کرتے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ شخص غیلان بن فروہ ازدی تھا جس کی یہ کہہ کر تعریف کی جاتی تھی کہ

---

[۱۲۱] فجر الاسلام، ص ۲۰۱۔ مکتبۃ النہضۃ المصریۃ الطبعۃ السابعۃ ۱۹۵۹ء۔

وہ قدیم کتابیں پڑھا ہوا ہے۔ عبداللہ بن عباس کی بیٹی یہ بات خصوصیت کے ساتھ بیان کرتی تھیں کہ ان کے والد قرآن کو ہر سات دن کے بعد ختم کیا کرتے تھے اور تورات کو دیکھ کر پڑھنے کے بعد آٹھ دن میں ختم کیا کرتے تھے۔ سات سے آٹھ دن کے اندر قرآن ختم کرنے کی ایک معتدل اور درمیانی مدت تصور کی جاتی تھی۔ عبداللہ بن عباس جب بھی تورات ختم کرتے تو لوگوں کا ایک بڑا جلسۂ عام منعقد کرتے تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایسا کرنا عملِ صالح ہے۔ اس سے خدا کی رضا مندی اور رحمت واجب ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس گنجلک اور پُرپیچ روایت سے — جسے ان کی بیٹی نے مزید الجھا دیا ہے — یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ پڑھنے کے دوران تورات کا کون سا نسخہ پیشِ نظر رکھتے تھے۔ اس پُر فضیلت علم کے سرچشموں میں عبداللہ بن عباس کے نزدیک دو اور انسان بھی تھے جنھوں نے اسلام قبول کر لیا تھا، وہ تھے کعب الاحبار اور عبداللہ بن سلام۔ اسی طرح ہم عموماً ان اہل کتاب کے گروہوں سے روایات بیان کرنے کی عبداللہ بن عباس سے ممانعت بھی پاتے ہیں۔ یہ اقوال بھی خود ابن عباس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں۔"[۲۲]

کاش ابن عباس کی بیٹی سیدھی سادی عورت ہونے کی بجائے گولڈزیہر کی طرح محقق ہوتیں تو وہ اس روایت کو نہ الجھاتیں بلکہ تورات کا سنِ طباعت اور مصنف کا نام تک راویوں کو بتاتیں۔ اس طرح یہ روایت غامض ہونے کی بجائے صاف نکھر کر سامنے آجاتی۔ سچی بات یہ ہے کہ گولڈزیہر نے خود ہی اس روایت کو پردۂ غموض میں رکھا ہے۔ ایک طرف تو وہ اتنی تحقیق کرتے ہیں کہ ابوالجلد کا نام تک تلاش کر کے سامنے لے آتے ہیں اور دوسری طرف محض اتنا ہی اشارہ کرتے ہیں کہ کچھ اقوال ابن عباس سے ایسے بھی منقول ہیں جن میں وہ اہل کتاب سے روایات بیان کرنے کی ممانعت فرماتے ہیں۔ کیا یہ مناسب نہیں تھا کہ ان اقوال میں سے چند ایک کو تحقیق کر کے پیش کر دیا جاتا؟

عبداللہ بن عباس کا پوچھنا نہ تو کسی عقیدے سے متعلق ہوتا تھا اور نہ ایسی باتوں کے بارے میں ہوتا تھا جو اصولِ دین سے متعلق ہوتی تھیں۔ وہ اہل کتاب سے ازمنۂ سابقہ اور امم سابقہ کے بارے میں کسی قصے کی وضاحت پوچھ لیا کرتے تھے۔ جو چیز عقل و دین کے موافق ہوتی تھی اور جس سے عبرت و

---

[۲۲] مذاہب التفسیر الاسلامی ص ۸۵-۸۶۔ عربی ترجمہ ڈاکٹر عبدالحلیم النجار مطبوعہ مکتبۃ الخانجی مصر ۱۹۵۵ء

موعظت حاصل ہوتی تھی، اس کی تصدیق کرتے تھے اور جو اس کے خلاف ہوتی تھی اسے رد کر دیتے تھے۔ اسی مقصد کی خاطر وہ تورات کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ عظیم صحابی جنھیں ترجمان القرآن بھی کہا گیا ہے دراصل قرآن و تورات کا تقابلی مطالعہ کرتے تھے اور ان اشیا کی تلاش میں رہتے تھے جن سے قرآنی عقاید و اعمال کی تصدیق ہوتی تھی۔ جو چیز قرآن یا شریعتِ اسلام کے خلاف ہوتی اسے ابن عباس جیسا انسان کیسے روایت کر سکتا تھا؟ ایسی چیزیں اہل کتاب سے روایت کرنے کے وہ خود سخت ترین مخالف تھے۔ مثلاً بخاری میں روایت ہے:

انّ ابن عباس قال کیف تسألون اھل الکتاب عن شیئٍ وکتابکم الذی انزل اللہ علی رسولہ احدث تقرؤنہ محضاً لم یشب وقد حدثکم ان اھل الکتاب بدّلوا کتاب اللہ وغیّروہ وکتبوا بایدیھم الکتاب وقالوا ھو من عند اللہ لیشتروا بہ ثمناً قلیلا، الا ینھاکم ما جاءکم من العلم عن مسألتھم لا واللہ ما رأینا منھم رجلاً یسألکم عن الذی انزل علیکم[۲۳]

ابن عباس نے کہا تم کس چیز کے بارے میں اہل کتاب سے کیسے پوچھتے ہو جب کہ وہ کتاب جو اللہ نے اپنے رسول پر اتاری ہے، بالکل نئی ہے اور جسے تم ایک خالص اور پاک شکل میں پڑھتے ہو۔ اس کتاب نے تمھیں بتایا ہے کہ اہل کتاب نے اللہ کی کتاب کو بدل ڈالا ہے، اس میں تغیر کر دیا ہے اور اسے اپنے ہاتھ سے لکھا ہے، اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی طرف سے ہے تاکہ اس طرح وہ اس کے بدلے معمولی سی قیمت وصول کر سکیں۔ کیا تمھارے پاس جو علم آیا ہے اس نے تم کو اہل کتاب سے پوچھنے سے منع نہیں کیا؟ نہیں خدا کی قسم ہم ان اہلِ کتاب میں سے ایک آدمی بھی نہیں دیکھتے جو اس چیز کے بارے میں تم سے پوچھے جو اللہ نے تم پر نازل کی ہے۔

اس روایت کو سامنے رکھ کر کیا احمد امین اور گولڈ زیہر کے دعاوی کو قبول کیا جا سکتا ہے کہ صحابہ کرام خاص کر ابن عباس اہل کتاب سے ہر چیز پوچھا کرتے تھے اور بلا چون و چرا ہر قسم کی روایت کو قبول کر لیا کرتے تھے۔ کیا اس طرح وہ نبی پاک کی تنبیہ کے برعکس عمل کیا کرتے تھے؟ جہاں تک ابو الجلد

---

۲۳ کتاب الاعتصام باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا تسئلوا اھل الکتاب عن شیئٍ۔ کتاب الشھادات باب لا یسئل اھل الشرک عن الشھادۃ وغیرھا۔

والی روایت کا تعلق ہے تو غالباً اس دعوے کی بنیاد طبری کی تفسیر ہے۔ سورۂ رعد کی آیت: هُوَ الَّذِیْ یُرِیْکُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَّطَمَعاً " کے تحت طبری مثنی سے روایت بیان کرتے ہیں:

قال حدثنا حجاج قال حدثنا حماد قال اخبرنا موسیٰ بن سالم ابو جهضم مولی ابن عباس قال کتب ابن عباس الی ابی الجلد یسألہ عن البرق فقال البرق الماء[۲۴]

ابن عباس نے ابوالجلد کی طرف لکھا کہ برق کے کیا معنی ہیں۔ اس نے کہا برق کے معنی ہیں پانی۔

یہ سند منقطع ہے، کیونکہ موسیٰ بن سالم ابوجہضم نے ابن عباس کو نہیں پایا اور نہ وہ ان کا مولی تھا۔ ابن عباس سے مرسل بیان کرتا ہے۔ یہ تو عبداللہ بن عبیداللہ بن عباس سے روایت کرتا ہے دونوں حمادوں اور امام ابوجعفر الصادق سے روایت کرتا ہے۔ یہ عباسیوں کا مولی تھا[۲۵] طبری سے شاید سہو ہوا ہے کہ اسے ابن عباس کا مولی کہہ دیا یا یہ کتابت کی غلطی ہے۔

مندرجہ بالا روایت سے یہ صاف ظاہر ہے کہ ابن عباس نے کوئی عقیدہ یا احکام سے متعلق بات نہیں پوچھی۔ وہ صرف مظاہرِ فطرت کے بارے میں کچھ معلومات حاصل کرنا چاہتے تھے۔ پھر یہ بھی ثابت نہیں ہے کہ ابن عباس نے اس کی تصدیق کر دی تھی۔

بہرحال یہ تھے وہ اسباب جن کی بنا پر صحابہ کرام اہلِ کتاب سے معلومات حاصل کرتے تھے۔ وہ اس دائرۂ جواز کے اندر رہ کر ہی اہل کتاب کی باتیں سنتے تھے جو آنحضرت نے ان کے لیے کھینچ دیا تھا۔ لیکن صحابہ کے بعد تابعین کے دور میں اس حدِ جواز سے بعض قدم آگے نکل گئے۔ اس دور میں اہلِ کتاب سے بعض بے مقصد اور متناقض روایات اخذ کی گئیں۔ ہماری تفاسیر میں ایسا مواد جمع ہو گیا جس سے روحِ قرآن متاثر ہوئی۔ عہد تابعین میں اسرائیلیات سے اعتنا کرنے والے وہب بن منبہ (م ۱۱۰ھ) اور عبدالملک ابن عبدالعزیز ابن جریج (م ۱۵۰ھ) تھے۔ علمائے جرح و تعدیل نے ان پر سخت تنقید

---

۲۴ جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، ص ۱۲۳۔

۲۵ ملاحظہ ہو: میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۲۱۰۔ الطبعة الاولیٰ مطبعة السعادة بجوار محافظ مصر لصاحبها محمد اسماعیل ۱۳۲۵ھ۔ خلاصہ تذہیب الکمال، ص ۳۳۴ الطبعة الاولیٰ مطبعة الخیریہ مالکہا ومدیرها عمر حسین الخشاب ۱۳۲۲ھ۔ مکتبہ القاہرہ لصاحبها علی یوسف سلیمان شارع الصنادقیہ مصر ۱۳۷۲ھ الطبعة الرابعة۔

کی ہے۔ خدا کے فضل و کرم سے ہمارے ضابطہ و عادل علمائے کرام نے سعیِ بلیغ سے ہر کھرا اور کھوٹا ہمارے سامنے رکھ دیا ہے۔ مصر کے مشہور عالمِ دین شیخ رشید رضا نے وہب بن منبہ کی روایات کو قابلِ اعتنا نہیں گردانا[26]۔ ابن جریج کے بارے میں احمد بن حنبل کہتے ہیں "جن احادیث کو ابن جریج مرسل بیان کرتے ہیں، وہ سب موضوع ہیں۔ انھیں یہ پروا نہیں ہوتی تھی کہ انھوں نے حدیث کہاں سے لی ہے۔ یعنی کہتے ہیں، مجھے فلاں کی طرف سے خبر دی گئی ہے یا حدیث بیان کی گئی ہے۔"[27]

اسی طرح تابعین میں مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ھ) ہیں۔ ان کے بارے میں ابوحاتم کہتے ہیں:
"انھوں نے یہود و نصاریٰ سے علوم حاصل کیے اور انھیں قرآن کے موافق بنانے کی کوشش کی۔"[28]

مثلاً سورہ اسرا کی آیت ۵۸ وَإِنْ مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا (اور ہر گاؤں کو ہم قیامت کے دن سے قبل تباہ کرنے والے ہیں یا ان کو ایک سخت عذاب دینے والے ہیں)۔ اس کے بارے میں مقاتل کہتے ہیں "اس آیت کی تفسیر کے لیے میں نے ضحاک بن مزاحم کی کتاب دیکھی ہے کہ مکہ کو اہلِ حبشہ تباہ کریں گے، مدینہ قحط کی وجہ سے برباد ہوگا، بصرہ غرق ہو جائے گا، کوفے پر ترک دھاوا بولیں گے، جبل کے مقام پر بجلیاں کوندیں گی اور زلزلے آئیں گے، خراسان پر بے شمار قسم کی ہلاکتیں اور تباہیاں نازل ہوں گی، اس کے آگے انھوں نے چین اور ہند سے لے کر تمام شہروں کے نام گنوائے ہیں، حتیٰ کہ قسطنطنیہ اور تدمر کے نام بتائے اور ان کی بربادیوں کے اسباب بیان کیے ہیں[29]۔ سب باتیں ہماری بعض تفاسیر میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام احمد بن حنبل نے کہا تھا "تین کتابیں ایسی ہیں جن کا کوئی اصل نہیں ہے . . . مغازی، ملاحم اور تفسیر"[30]۔ اسرائیلیات کی کثرت کا اندازہ صرف اسی بات سے

---

[26] تفسیر المنار، ج ۱، ص ۸، ۹، ۱۰۔

[27] میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۱۵۔

[28] وفیات الاعیان، ج ۲، ص ۵۶۸۔

[29] روح المعانی، ج ۵، ص ۱۰۰۔ علامہ آلوسی ادارہ الطباعۃ المنیریہ مصر سن ندارد۔

[30] الاتقان، ج ۲، ص ۱۷۸۔

لگایا جاسکتا ہے کہ ان سے وہ تفاسیر بھی بنہ بچ سکیں جن کو تفاسیر بالرائے کہا جاتا ہے اور جن میں عموماً عقل و استنباط سے زیادہ کام لیا جاتا ہے۔ بقول ابن خلدون: "متقدمین نے اسرائیلیات سے اپنی تفاسیر کو بھر دیا ہے۔ ان میں ہر قسم کا رطب و یابس اور مقبول و مردود موجود ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اہلِ عرب نہ تو اہلِ کتاب تھے اور نہ اہلِ علم تھے۔ وہ بدوی زندگی کے خوگر تھے، لکھنا پڑھنا نہیں جانتے تھے: جب کبھی بشری تقاضوں کے تحت انھیں اسباب کائنات، ابتدائے آفرینش اور اسرارِ وجود کے بارے میں کچھ جاننے کا شوق پیدا ہوتا تو اہلِ کتاب سے پوچھتے تھے اور انہی سے علمی استفادہ کرتے تھے۔ یہ اہلِ تورات یہود تھے یا نصاریٰ تھے۔ نصاریٰ بھی یہودیوں کے دین پہ چلتے تھے۔ پھر اس دور کے اہلِ تورات عربوں ہی کی طرح بدّو تھے۔ ان کی معلومات اتنی ہی ہوتی تھیں جو اہلِ تورات میں ایک عام آدمی کی ہوتی ہیں۔ اہلِ تورات کا زیادہ حصہ حمیر سے تعلق رکھتا تھا۔ سب سے پہلے حمیر والوں نے دین یہودیت اختیار کیا تھا۔ جب یہ لوگ مسلمان ہوئے تو انھوں نے شرعی احکام کے سوا باقی تمام باتیں زمانۂ قبل از اسلام کی اپنائے رکھیں۔ مثلاً ابتدائے کائنات کے بارے میں معلومات اور مختلف واقعات اور جنگوں کے اسباب کے بارے میں ان کے تصورات وہی پرانے تھے۔ عرب کعب الاحبار، وہب بن منبّہ اور عبداللہ بن سلام سے معلومات حاصل کرتے تھے اور ان حضرات کی منقولات تفاسیر میں درج کی گئیں۔ چونکہ یہ مسائل احکام سے تعلق نہیں رکھتے تھے، لہٰذا ان کے بارے میں صحت کا زیادہ خیال نہیں رکھا گیا۔ مفسروں نے تساہل سے کام لیا، ان کی بنیاد جیسا کہ ہم نے پہلے کہا یہی اہلِ کتاب تھے جو بدوی زندگی بسر کرتے تھے۔ ان کی معلومات کی کوئی سند یا بنیاد نہیں تھی، مگر اس کے باوجود انہی کی شہرت تھی اور ان کی بہت قدر و منزلت کی جاتی تھی، محض اس لیے کہ وہ دین و ملّت کے مقامِ بلند پر فائز تھے۔ لہٰذا ان کی باتوں کو اس دور میں اہمیت دی گئی [۱۳۱]۔

لہٰذا قرآن کے ہر طالب علم پر فرض ہے کہ وہ تفاسیر کا مطالعہ کرتے وقت نہایت بیدار مغزی اور تنقیدی روح سے کام لے، تاکہ وہ اس بحرِ ذخار کی تہہ سے ہیرے اور جواہرات نکال سکے۔ جو چیز عقل و

---

[۱۳۱] مقدمہ المجلد الاول، ص ۷۸۶ - ۷۸۷، الطبعۃ الثانیہ مکتبۃ المدرسۃ و دار الکتاب اللبنانی للطباعۃ والنشر بیروت ۱۹۶۱۔

نقل اور روح اسلام کے مطابق ہو اسے لے لے، جو چیز اسلامی شریعت کی نقیض ہو اور عقل کے خلاف ہو اسے رد کر دے اور اگر اہلِ کتاب کی کوئی ایسی روایت ہے جو شریعت اسلامی کے مخالف ہے اور نہ موافق، اس کے بارے میں توقف اختیار کرے۔ صدق و کذب کا حکم نہ لگائے، قرآن کا ہر طالب علم ان روایات میں سے اسی قدر اخذ کرے جو قرآنی سچائیوں کی شاہد ہو۔

محمد اسحاق بھٹی

ایک حدیث

عَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ قَالَ قَالَ النَّبِیُّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ اَلسَّاعِیْ عَلَی الْاَرْمِلَةِ وَالْمِسْکِیْنِ کَالْمُجَاهِدِ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَوِ الْقَائِمِ اللَّیْلِ وَالصَّائِمِ النَّهَارِ۔

(صحیح بخاری، کتاب النفقات، باب فضل النفقة علی الاہل)

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، بیوہ عورتوں اور مسکین کی ضروریات کا اہتمام کرنے والے کی مثال اس مجاہد کی سی ہے جو راہِ خدا میں جہاد کرتا یا رات کو قیام کرتا اور دن کو روزہ رکھتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو مختلف مواقع پر مال و دولت خرچ کرنے کی تلقین فرمائی ہے۔ بعض مقامات پر خرچ کرنے کا حکم دیا ہے اور اس کے اجر و ثواب کی وضاحت بھی فرمائی ہے۔ یعنی ارشاد فرمایا ہے کہ کس کس موقعے اور کس کس جگہ پر خرچ کرنے سے کتنا ثواب ملتا ہے اور خرچ کرنے والا رضائے الٰہی سے کس قدر بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ اس حدیث میں بھی اس کی صراحت فرمائی گئی ہے۔

یہاں حدیث میں لفظ "الساعی" استعمال ہوا ہے، اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جو عمل کرنے کی کوشش کرتا، کسی کی ضرورت پوری کرنے کے لیے میدان میں اترتا، کسی حاجت مند کی حاجت روائی کا اہتمام کرتا اور مشکلات میں گھرے ہوئے لوگوں کو مشکلات و مصائب سے نکالنے کے لیے ان کی مدد کرتا ہے۔ اگر ان پر مال و دولت خرچ کرنے کی ضرورت ہو تو مال و دولت خرچ کرتا ہے اور اگر دوسرے ذرائع سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہو تو ان سے کام لیتا ہے۔

اس حدیث میں دو قسم کے لوگوں کی ضروریات کا اہتمام کرنے کا ذکر فرمایا گیا ہے۔ ایک بیوہ عورتوں کا، دوسرے مسکین کا۔ بیوہ عورت تو ظاہر ہے کہ وہ عورت ہوتی جس کا شوہر وفات پا جائے۔ لیکن "مسکین" اس شخص کو کہا جاتا ہے جو تہی کیسہ ہو اور جس کا دامن روپے پیسے سے خالی ہو، یا وہ شخص جو مالی اعتبار سے اتنی استطاعت نہ رکھتا ہو کہ اپنے اہل و عیال کی کفالت کر سکے۔ مغلوب و درماندہ

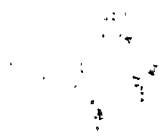
عاجزو بدحال آدمی کو بھی مسکین کہا جاتا ہے۔

امام بخاری نے یہ حدیث کتاب النفقات کے جس باب میں درج کی ہے، اس کا عنوان ہے، باب فضل النفقۃ علی الاھل ''یعنی اپنے اہل وعیال پر مال و دولت خرچ کرنے کی اہمیت و فضیلت کا بیان — ! امام بخاری کا درحقیقت نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیوہ عورت اور مسکین کا درجہ وہی ہے جو گھر کے ایک فرد کا ہوتا ہے۔ ان کی ضروریات کا اسی طرح خیال رکھنا چاہیے اور ان کی اسی طرح مالی امداد کرنی چاہیے، جس طرح اپنے اہل وعیال کی جاتی ہے۔ اہل وعیال کی کفالت اور ان کی بنیادی ضرورتوں کو پورا کرنا بھی فرائض میں داخل ہے اور بیوگان و مساکین کی امداد و اعانت بھی فرض ہے۔ یعنی ان کو افرادِ خانہ سمجھنا چاہیے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جو شخص معاشرے کے ان طبقوں کا خیال رکھتا ہے اور ممکن حد تک ان کی مدد کرتا ہے، اجر و ثواب کے اعتبار سے اس کا مرتبہ وہی ہے جو اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے، رات کو بارگاہِ خدا میں قیام کرنے والے اور دن کو روزہ رکھنے والے کا ہے۔

اگر مسلمان معاشرے میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے اور اس کا ہر فرد خلوصِ نیت سے غربا و مساکین اور بیوگان و مستحقین کی امداد کو اپنے لیے ضروری قرار دے لے اور ان سے اسی طرح ہمدردی کا اظہار کرے، جس طرح اپنے اہل وعیال اور اصحابِ خانہ سے کرتا ہے تو بہت سے معاشی مسائل بھی حل ہو جاتے ہیں اور معاشرے میں اونچ نیچ کا فرق بھی باقی نہیں رہتا۔

بعض لوگ بیوہ عورتوں اور مساکین و یتامیٰ کی بے شک مالی مدد کرتے ہیں لیکن ان سے اپنے بہت سے ذاتی کام بھی لیتے ہیں — یہ کسی طرح بھی مستحسن بات نہیں، اس کی حیثیت تو اجرت کی سی ہوئی۔ اُجرت دی اور کام کرایا اور ساتھ ہی احسان بھی دھرا کہ ہم فلاں بیوہ عورت یا مستحق آدمی کو اتنے روپے دیتے ہیں — جو کچھ ہو خالص رضائے الٰہی اور خوشنودیٔ خدا کے لیے ہونا چاہیے۔ اس میں دنیوی لالچ اور مادی فوائد کی کوئی بات نہیں ہونی چاہیے۔ اگر یہ جذبہ کارفرما ہو تو اجر و ثواب کی مقدار وہی ہوگی جو حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمائی ہے۔ یعنی یوں سمجھیے کہ وہ شخص اللہ کی راہ میں مخالفینِ اسلام سے جہاد کرتا ہے، رات کو قیام کرتا اور اللہ کے حضور سجدہ ریز ہوتا ہے اور دن کو رضائے الٰہی کے حصول کے لیے روزہ رکھتا ہے۔

فلسفہ و کلام
جمیل

پروفیسر محمد سعید شیخ

جدید فلسفۂ مذہب ـــــ ایک تنقیدی جائزہ

فلسفۂ مذہب کی ماہیت کی وضاحت سے پہلے ضروری ہے کہ فلسفۂ مذہب اور مذہبی فلسفے کے باہم فرق کی ہلکی سی نشان دہی کر دی جائے۔ مذہبی فلسفے کی بنیاد مذہبی عقاید پر ہوتی ہے جن پر ایمان و ایقان پہلے سے ضروری ہے۔ فلسفۂ مذہب ان عقاید کو دیگر حقائق کی طرح فلسفیانہ نہج پر پرکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ مذہبی فلسفے میں فلسفہ اور مذہب ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہوتے ہیں کہ ایک کا تصوّر دوسرے سے جدا محال ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس فلسفۂ مذہب کی ابتدا ہی اس مفروضے سے ہوتی ہے کہ فلسفہ اور مذہب میں ایک حدِ فاصل بلکہ یک گونہ بُعد رہے۔ فلسفۂ مذہب کے اپنے مخصوص طریقۂ کار کی منہاجی مصلحت بھی اسی میں ہے کہ اس مفروضے پر کم از کم شروع میں قدرے اصرار کیا جائے۔

فلسفۂ مذہب اور مذہبی فلسفے کے اس فرق کی بنا پر یہ کہنا درست ہوگا کہ تاریخِ انسانی میں مذہبی فلسفہ تو اس قدر قدیم ہے جتنے افلاطون اور فلاطینوس، لیکن فلسفۂ مذہب صحیح معنوں میں صرف دورِ جدید کی پیداوار ہے۔ تاریخِ فلسفہ میں اس کا ظہور انیسویں صدی میں جرمنی میں ہوا۔ خود فلسفۂ مذہب کی اصطلاح مغربی فلسفے کی تاریخ میں اس صدی کے شروع میں رائج ہوئی۔ غالباً سب سے پہلے امنویل برگرز (IMMANUEL BERGERS) نے اپنی جرمن تصنیف (GESCHICHTE DER RELIGIONS-PHILOSOPHIE) میں اس کا استعمال کیا۔ یہ کتاب برلن سے ۱۸۰۰ء میں شائع ہوئی۔ انگریزی میں فلسفۂ مذہب کے عنوان پر سب سے پہلی تصنیف جے۔ ڈی۔ موریل (J. D. MORELL) کی ہے۔ اس کا سنِ اشاعت ۱۸۴۹ء ہے۔ لیکن فلسفۂ مذہب کا موجودہ تصور بلکہ اس کی قابلِ قبول واضح تعریف سب سے پہلے جرمنی کے مشہور و معروف فلسفی ہیگل (HEGEL) نے پیش کی۔ بیشتر فلسفیانہ حلقوں میں ہیگل ہی کو فلسفۂ مذہب کا بانی مبانی سمجھا جاتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفے کے لیے ضروری ہے کہ وہ انسان کے سائنسی، اخلاقی، جمالیاتی اور مذہبی ہر قسم کے تجربات کو وابستہ کا یکساں طور پر بالغور مطالعہ کرے۔ کسی ایک کو بھی چھوڑنے سے فلسفے کی تحصیلِ معراج اور جامعیت ناممکن ہے۔ فلسفۂ مذہب پر اپنے خطبات میں وہ صاف کہتا ہے کہ مذہب

علیحدہ فلسفیانہ مطالعہ ازبس ضروری ہے تاکہ اس طرح اسے فلسفے کے کُل کا ایک خصوصی حصہ قرار دیا جاسکے۔ ہرکیف یہ کہنا کہ ہیگل فلسفۂ مذہب کا ایک ہوسسِ اعلیٰ ہے ایک متنازع فیہ دعویٰ ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ س نے فلسفۂ مذہب کو پہلی مرتبہ فلسفے کی دوسری شاخوں فلسفۂ اخلاقیات، فلسفۂ جمالیات اور فلسفۂ طبیعات کے دوش بدوش لاکھڑا کیا، لیکن فلسفۂ مذہب میں اس کی اپنی کوشش ہمارے خیال میں کسی حد تک اس کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ فلسفۂ مذہب میں اس نے مذہب کو صریحاً اپنے خاص فلسفۂ تاریخ اور جدلیاتی طریقِ کار کے شکنجوں میں جکڑنے کی کوشش کی ہے۔ کسی پہلے سے طے شدہ فلسفیانہ موقف کے حوالے سے مذہب کی تاویل و تشخیص ہمارے نزدیک ایک بنیادی منہاجی کج روی ہے اور جیسا کہ ہم ابھی بتلائیں گے یہ کج روی یا غلطی عام ہے۔ لیکن اگر ہیگل جیسے شہرہ آفاق فلسفی سے ہو تو خاص طور پر قابلِ گرفت ہے۔ تاہم یہ ماننا پڑتا ہے کہ ہیگل کے فلسفۂ مذہب میں اپنے سے سابق عیسائی متکلمین (THEOLOGIANS) کے مقابل زیادہ وسعت اور ہمہ گیری ہے۔ اس کے نزدیک فلسفۂ مذہب کا موضوع کوئی خاص مذہب نہیں بلکہ بالکلیہ وہ سب مذاہب جو مختلف ادوار اور مختلف اقوام میں پائے گئے یا اب موجود ہیں، زیادہ صحیح الفاظ میں وہ مذہبی شعور جو تاریخ انسانی میں ارتقا پذیر ہوا۔ یہ بات تو اسے خوب سمجھ آگئی کہ فلسفۂ مذہب کو کسی خاص مذہب کی طرف داری سے آزاد ہونا چاہیے، لیکن اتنا ہی بلکہ اس سے بھی زیادہ اہم اصول کار اس کی نظروں سے اوجھل ہوگیا کہ فلسفۂ مذہب کی مکمل تحقیقی آزادی کا یہ بھی تقاضا ہے کہ وہ اپنے تئیں کسی خاص فلسفیانہ نظام یا موقف کا پابند نہ بنالے (خواہ وہ نظام یا موقف بظاہر مذہب کی موافقت میں ہی کیوں نہ ہو)

فلسفۂ مذہب کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ مذہبی حقائق کی تاویل و تعبیر اوّلین مذہب کے دائرے کے اندر رہ کر کرے۔ ہر وہ فلسفۂ مذہب جو اپنی تحقیق کا آغاز کسی پہلے سے طے شدہ نظامِ فلسفہ یا خارجی نظریے سے کرتا ہے، کسی طور بھی صحیح معنوں میں غیر اذعانی یا اختیاری (EMPIRICAL) فلسفۂ مذہب کہلانے کا مستحق نہیں۔ البتہ اپنے قبول کردہ نظامِ فلسفہ یا نظریے کی مناسبت سے اس کا نام تصوراتی (IDEALISTIC) شخصیاتی (PERSONALISTIC) نتائجی (PRAGMATIC) یا کوئی اور فلسفۂ مذہب ہو سکتا ہے۔ یہ بات خاص طور پر قابلِ توجہ ہے کہ عہدِ حاضر کے مغربی فلاسفۂ مذہب کے ہاں اس قسم کے فلسفۂ مذہب کی تو کافی مثالیں ملتی ہیں، لیکن حقیقی معنوں میں اختیاری فلسفۂ مذہب کا قریب قریب فقدان ہے۔ پچھلی یا موجودہ صدی میں برطانیہ یا امریکہ کے مشاہیر فلاسفہ مثلاً رائس (ROYCE) ہیلڈین (HALDANE) بوزینکیٹ

(BOSANQUET) پرنگل پیٹیسن (PRINGLE-PATTISON) جونز (JONES) ویب (WEBB)
نے فرداً فرداً گفورڈ لیکچرز (GIFFORD LECTURES) کے تحت جو فلسفۂ مذہب ترتیب دیا وہ کسی طور
بھی اختیاری فلسفۂ مذہب کہلانے کا مستحق نہیں کیونکہ ان افاضل اجل میں سے کسی نے بھی اپنی فلسفیانہ
تحقیق کا آغاز خود مذہب کے مظاہر یا حقائق سے نہیں کیا بلکہ ایک یا دوسری شکل میں اس فلسفۂ تصوریت
سے کیا جس کے وہ پہلے سے پابند تھے۔ ان کی مدافعت میں صرف یہ کہا جا سکتا ہے کہ فلسفۂ تصوریت کئی
دوسرے دبستان فلسفہ کے مقابل مذہب کے بہت قریب ہے بالخصوص جب یہ اس نظریے کی تلقین
کرے کہ مذہب اوّلین خیر، حق اور حُسن کی اقدارِ اعلیٰ کی تحصیل کا نام ہے۔ تاہم مذہب کی یہ بھی کوئی جامع تعریف
یا کلی تصور نہیں کیونکہ اس میں صریحاً مذہبی واردہ کی اپنی امتیازی خصوصیت اور انفرادیت کو نظر انداز کر دیا گیا
ہے۔ مزید برآں یہ تصور آخر فلسفے کی پیداوار ہے مذہب کا اپنا دیا ہوا نہیں۔

اختیاری فلسفۂ مذہب کا آغاز جرمنی کے چند قدرے غیر معروف فلسفیوں سے ہوتا ہے، جنھوں نے
فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف انیسویں صدی کے آخری ربع میں شائع کیں۔ ان تصانیف سے فلسفۂ
مذہب سے متعلق جو ایک نئی تحریک شروع ہوئی، افسوس ہے کہ پہلی اور بالخصوص دوسری جنگ عظیم
کے بعد اب وہ قریب قریب ختم ہو چکی ہے۔ ان فلسفیوں میں ولہیلم واٹکے (WILHELM VATKE)
کا نام سرفہرست ہے۔ اس نے فلسفۂ مذہب میں وضاحت کے لیے ۱۸۳۹ سے ۱۸۷۵ تک برلن میں متعدد
خطبات دیے۔ واٹکے نے ہیگل کے اس نظریے کو دہرایا کہ فلسفۂ مذہب کا موضوع کوئی خاص مذہب نہیں
ہے بلکہ وہ ہمہ گیر مذہب ہے جو تاریخ انسانی میں سب مذاہب کی نمائندگی کرتا ہے۔ فلسفۂ مذہب تمام
تعصبات سے مبرا اس ہمہ گیر مذہب پر آزاد فلسفیانہ غور و خوض کا نام ہے۔ وہ فلاسفۂ وقت کو خاص طور پر
متنبہ کرتا ہے کہ مذہب فلسفے کی پیداوار نہیں بلکہ تاریخ انسانی کی ایک مستقل حقیقت ہے۔ فلسفے کا کام تو
صرف اس حقیقت کی ایک محتاط فلسفیانہ تعبیر و تشخیص ہے۔ مذاہب عالم کے تاریخی ارتقا اور واردات مذہبی کے
نفسیاتی مظاہر سے متعلق متنوع حقائق سے کافی و وافی واقفیت کے بغیر فلسفۂ مذہب کی تشکیل و تدوین ایک
سعیِ لاحاصل ہے۔ واٹکے نے خود جو اختیاری فلسفۂ مذہب ترتیب دیا اس کے تین پہلو ہیں، تاریخی، نفسیاتی
اور مابعد الطبیعیاتی۔ اس سہ گانہ تقسیم کو واٹکے کے اکثر کم عمر ہم عصروں نے فلسفۂ مذہب پر اپنی تصانیف
میں اختیار کیا۔ ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں: سی۔ بی۔ پنجر (C. B. PUNJER)، جی۔ ٹائخملر

(G. TEICHMULLER) ایچ۔ زیبک (H. SIEBECK) اور اے سباٹیر (A. SABATYER)

اختیاری فلسفۂ مذہب کو علومِ فلسفہ میں ایک علیحدہ مقام دینے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اسے اختیاری الٰہیات (EMPIRICAL THEOLOGY) سے متمیز کیا جائے۔ بعض اصناف الٰہیات اپنے نظام کی اساس کسی قسم کے حقائق کے بلاواسطہ ادراک یا کسی براہِ راست اندرونی واردۂ نفس پر رکھتی ہیں اور اس لیے اپنے تئیں اختیاری الٰہیات کہلاتی ہیں۔ بلکہ بزعمِ خود یہ دعویٰ بھی کرتی ہیں کہ وہی بدرجۂ اتم اختیاری فلسفۂ مذہب بھی ہیں۔ ضروری ہے کہ ہم نہایت سنجیدگی سے ان کے اس دعویٰ کا فلسفیانہ جائزہ لیں۔

اختیاری الٰہیات کی ایک صنف طبیعی الٰہیات (NATURAL THEOLOGY) ہے۔ اس کی اساس طبیعی حقائق کے براہِ راست ادراک پر ہے۔ یہودیت، عیسائیت، اسلام اور دیگر مذاہب کے مشاہیر فلاسفہ اور مذہبی مفکروں نے طبیعی الٰہیات کو اپنے ایک مخصوص انداز میں قبول کیا ہے۔ کم وبیش سب کے ہاں یہ عقیدہ عام ہے کہ فطرت اللہ تعالیٰ کی حکمت، خیر، قدرت اور دیگر صفاتِ الٰہیہ کی مظہر ہے۔ گویا یہ ایک کھلی ہوئی کتاب ہے جس میں ذاتِ باری کی صفات کے نقوش مرتسم ہیں۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ ان نقوش کی صحیح تعبیر و ترجمانی کرے۔ اقبال کے نزدیک بھی قوانینِ فطرت اللہ تعالیٰ کی عادات ہیں اور فطرت کا مطالعہ اللہ تعالیٰ کے بیوہار (BEHAVIOUR) کا مطالعہ ہے بلکہ یہ ایک طریقۂ عبادت بھی ہے[1]۔ بہرکیف مذہبی الٰہیین اور طبیعی الٰہیین کے اندازِ فکر میں ایک اہم بیّن فرق بھی ہے۔ جہاں مذہبی الٰہیین اپنے مذہبی واردہ یا ایمان باللہ کے بعد فطرت کے ایک مخصوص مطالعے کی طرف رجوع کرتے ہیں، طبیعی الٰہیین حقائقِ فطرت کے حسیّ ادراکات کے وسیلے سے ہی خدا کے تصوّر کو پہنچتے ہیں۔ ذاتِ باری کے اس تصوّر کی توثیق و تصدیق کے لیے ان کے استدلال کا مرکزی نقطہ لامحالہ دلیل غائیہ (TELEOLOGICAL ARGUMENT) کی کوئی شکل ہوتی ہے۔ یہ دلیل کثیر المستعمل ہونے کی وجہ سے بعض اوقات ابلہانہ اور مضحکانہ بھی ہو جاتی ہے، بالکل ایسے جیسے سینٹ پیرس (ST. PIERCE) نے اسے پیش کیا۔ ذاتِ باری کے ثبوت میں وہ کہتا ہے کہ "اللہ نے پسوؤں کو سیاہ رنگ کا محض اس لیے بنایا ہے کہ انسان انھیں آسانی

---

[1] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن ۱۹۳۴ء، ص ۵۴۔

سے پکڑ سکے اور تربوز کے چھلکے پر قاشوں کے نشان سے خدائے برتر کی غایت یہ ہے کہ گھریلو زندگی میں ہر ممکن طریق سے امن برقرار رکھا جائے"۔ لیکن طبیعی الٰہیات کے ایک اعلیٰ پائے کے ماہر کے ہاں یہی دلیل بڑی محکم اور سدید بلکہ بظاہر ناقابل تردید بھی ہو سکتی ہے۔ اس قسم کی دلیل ہمارے زمانے میں ازاں جملہ دیگر طبیعی الٰہیین کے انگریز فلسفی ایف۔آر۔ ٹیننٹ (F.R. TENNANT) نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف "فلوسوفیکل تھیالوجی" میں دی ہے۔ اس کا طرزِ استدلال نہایت پُرتحقیق اور پُرمغز بلکہ مرعوب کن حد تک فاضلانہ ہے۔ لیکن پھر بھی اس میں ایک بنیادی منطقی جھول ہے۔ دوسرے طبیعی الٰہیین کے ماہرین کی طرح ایف۔آر۔ ٹیننٹ کے ہاں بھی ذاتِ باری کے تصور کی حیثیت آخری تجزیے کے بعد محض ایک سائنسی مفروضے کی رہ جاتی ہے، جسے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ اس کی وساطت سے ہم فطرت کے قابلِ محسوس حقائق کی بہتر سے بہتر تشریح و توضیح کر سکتے ہیں۔ ہم یہاں منطق کے ایک دو سیدھے سادے جانے بوجھے اصولوں کو بیان کرنے کی اجازت چاہتے ہیں۔ مفروضے کا کام حقائق کی تشریح ہے نہ کہ نئے حقائق۔ یہ عین ممکن ہے (اور اکثر ایسا ہوتا ہے) کہ ایک کامیاب مفروضہ کچھ اور حقائق کی نشان دہی بھی کرے۔ لیکن یہ حقائق قطعی طور پر اسی نوع کے ہوں گے جس نوع کے حقائق سے مفروضے تک ہماری رسائی ہوئی ہے۔ ایک صحیح منطقی استنتاج کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ جو چیز مقدمات میں پہلے سے دی ہوئی نہ ہو اسے ہرگز نتیجے میں شامل نہ کیا جائے۔ فطرت کے قابلِ محسوس حقائق سے استدلال کرتے ہوئے ہم کچھ اور قابلِ محسوس حقائق کو تو دریافت کر سکتے ہیں لیکن غیر قابلِ محسوس کو نہیں۔ زیادہ واضح الفاظ میں فطرت کے قابلِ محسوس حقائق سے ہم خدا تک منطقی استدلال اس لیے نہیں کر سکتے کہ قابلِ محسوس طبیعی حقائق اور حقیقت ذاتِ باری کی نوعیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ استدلال البتہ اس صورت میں ممکن ہے جب فطرت کے قابلِ محسوس حقائق کو ہم پہلے ہی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کا مظہر مان لیں۔ ظاہر ہے کہ مذہبی الٰہیین کے لیے تو یہ ممکن ہے لیکن طبیعی الٰہیین کے لیے نہیں۔

اختیاری الٰہیات کی دوسری صورت جو اختیاری فلسفہ ہونے کا بھی دعویٰ کرتی ہے، اخلاقی الٰہیات کی اصطلاح سے موسوم کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا مدار حسی یا کسی اور دوسرے قسم کے مدرکات پر نہیں بلکہ خالصتاً اخلاقی شعور پر ہے۔ اس الٰہیات کے ماہرین اخلاقی ارادہ کو ایک معروضی عالمِ اقدار (OBJECTIVE REALM OF VALUES) کا مظہر سمجھتے ہیں، اور اس حقیقے سے ان کو اپنے

نظامِ الٰہیات کی تشکیل میں کافی تقویت ملتی ہے۔ راشڈال (RASHDALL) اور سارلے (SORLEY) اسی قبیل کے اخلاقی الٰہیین میں سے ہیں اور یہ دونوں انگریزی خواں فلسفہ دانوں میں خاصے مشہور و معروف بھی ہیں۔ ان کے نزدیک ذات باری کا تصور اوّلین اخلاقی واردہ کا ایک لازمی مصادرہ (POSTULATE) ہے۔ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ باقی اخلاقی الٰہیین کی طرح راشڈال اور سارلے کو یہ بہم اصرار ہے کہ اخلاقی واردہ کی دیگر سب انسانی تجربات سے ایک جداگانہ حیثیت ہے اور یہ کہ اخلاقی واردہ کی کسی اور تجربے میں تحلیل و تاویل ناممکنات میں سے ہے۔ حیرت ہے کہ یہ فلسفی اتنی سادا سی بات کیوں بھول جاتے ہیں کہ اخلاقی واردہ کی طرح مذہبی واردہ کی بھی قطعی طور پر اپنی ایک جداگانہ حیثیت ہے اور بالکل اسی طرح اس کی کسی اور تجربے میں خواہ وہ اخلاقی تجربہ ہی کیوں نہ ہو تحلیل و تاویل ہرگز مناسب نہیں۔ راشڈال یا سارلے کے نظریے کی مدافعت کی ایک ہی صورت ہے کہ اخلاقی اور مذہبی واردات اور اقدار کو یا تو ایک دوسرے میں قطعی طور پر مدغم سمجھ لیا جائے یا ان کو ایک ہی چیز تصور کیا جائے۔ لیکن یہ موقف نہ تو راشڈال کا ہے اور نہ سارلے کا اور نہ ہی جہاں تک ہمیں معلوم ہے اخلاقی الٰہیین میں سے کسی نے کبھی ایسا مہمل موقف اختیار کیا ہے۔

اختباری الٰہیین کی ایک تیسری صنف بھی ہے۔ یہ اپنے نظام الٰہیات کو بلا واسطہ مذہبی واردہ یا وجدان کی اساس پر ترتیب دیتے ہیں۔ بظاہر ان پر کسی قسم کا نقد و تبصرہ یہاں غیر مستحسن سا معلوم ہوگا۔ لیکن اتنا بتلا دینا ضروری ہے کہ ان سے بھی بعض اوقات دو قسم کی کوتاہیاں ہو جاتی ہیں۔ یا تو وہ مذہبی واردہ کے صرف کسی ایک پہلو پر زور دیتے ہیں اور دوسروں کو قریب قریب نظر انداز کر جاتے ہیں یا وہ مذہبی واردہ کی تاویل و تعبیر میں اپنے تئیں کسی ایک خاص مذہب کا پابند بنا لیتے ہیں۔ ان دونوں قسم کی کوتاہیوں کی مثال ہمیں جرمنی کے مشہور فلسفی شلائر ماخر (SCHLEIERMACHER) کے فلسفۂ مذہب میں ملتی ہیں جس کو باوجود ان کوتاہیوں کے بجا طور پر مذہبی اختباریت (RELIGIOUS EMPIRICISM) کا جدّ امجد کہا جاتا ہے۔ شلائر ماخر نے اپنے خاص دور میں مذہب کے جذباتی پہلو کی اہمیت کو اس قدر محسوس کیا کہ اس کی توجہ دوسرے پہلوؤں سے قریب قریب ہٹ گئی۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ مذہب اوّلین ایک مقدس جذبہ ہے جس میں نہ تو علم و عقیدہ کی خاص ضرورت ہے اور نہ ہی عمل و ارادہ کی۔ مزید وضاحت کرتے ہوئے وہ بتلاتا ہے کہ مذہب دراصل کسی ماورا ہستی پر مطلق انحصار، بھروسے یا توکل کے جذبے کا

نام ہے۔ یہ درست ہے کہ مذہب میں جذبے کا بڑا دخل ہے۔ لیکن علم وعقیدہ کے بغیر ہم اس مذکورہ ماوراہستی کا تصور کیسے قائم کر سکتے ہیں اور عمل وارادہ کے بغیر ہم اس سے اپنا رشتہ کیونکر استوار کر سکتے ہیں؟ شلائر ماخر کی دوسری کوتاہی یہ ہے کہ وہ اس مذہبی جذبۂ توکل کی تاویل وتشریح محض عیسائی مذہب کے حوالے سے کرتا ہے۔ دوسرے مذاہب مثلاً اسلام یا ہندومت کی رو سے ظاہر ہے کہ اس جذبے کی تاویل وتشریح کچھ اور ہوگی۔ شلائر ماخر کے بارے میں مزید یہ کہنا پڑتا ہے کہ اپنی خاص اختیاری الٰہیات کی تشکیل وتدوین میں اس نے اپنے تئیں نہ صرف عیسائی مذہب کا پابند بنالیا بلکہ اس ضمن میں اس کا اندازِ فکر سپنوزا (SPINOZA) کے عقیدۂ ہمہ اوست اور جرمنی کے فلسفۂ تصوریت میں بھی محصور و محدود ہو کر رہ گیا۔

فلسفۂ مذہب کو کسی فرد کے ذاتی مذہبی وارادہ میں محصور نہیں کیا جا سکتا اور نہ کسی فرد کی اس وارادہ سے محرومی کی بنا پر فلسفۂ مذہب کے امکان سے انکار کیا جا سکتا ہے۔ کسی علم کے بارے میں بھی تو یہ صحیح نہیں کہ اس سے متعلق ہم صرف ان ہی حقائق کو تسلیم کرتے ہیں جن کا ادراک ہم نے خود براہِ راست کیا ہو۔ بہت حد تک دوسروں کے (اپنے ہم عصروں کے یا اپنے سے پہلوں کے) مشاہدات وتجربات سے استفادہ ضروری ہوتا ہے، اور کسی خاص شعبۂ علم کے ماہرین خصوصی کی تحقیقات کا بھی خاص احترام کیا جاتا ہے۔ ایک جامع اور قابلِ قبول فلسفۂ مذہب کی تشکیل وتدوین کے لیے بھی ظاہر ہے یہ استفادہ واحترام اتنا ہی ضروری ہے۔ ان معروضات کا مقصد ایک بار پھر یہ واضح کرنا ہے کہ فلسفۂ مذہب کا موضوع ایک بحرِ بیکراں کی وسعت لیے ہوئے ہے۔ یہ کسی ایک خاص مذہب کا فلسفیانہ مطالعہ نہیں، بلکہ تاریخ انسانی کے زیادہ سے زیادہ مذاہب کا۔ یہ بات نہایت سنجیدہ غور وفکر چاہتی ہے کہ قرآن حکیم نے اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب کی طرف بھی ہماری توجہ دلائی ہے۔ کئی ایک آیاتِ کریمہ میں ارشاد ہوا ہے کہ کوئی قوم ایسی نہیں گزری جس میں اللہ تعالیٰ نے اپنا پیغمبر، رسول یا ہادی نہ بھیجا ہو (یونس: ۴۷) اگرچہ قرآن حکیم نے کل چھبیس پیغمبروں کا نام لے کر ذکر کیا ہے، تاہم اس کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی پیغمبر ہو گزرے ہیں (النسا: ۱۶۴) زیادہ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق مسلمانوں کے لیے لازمی ہے کہ وہ ان سب پیغمبروں پر ایمان لائیں اور ان کا یکساں احترام کریں (البقرہ: ۱۳۶) بلکہ یہ کہ کچھ پیغمبروں کو ماننے اور کچھ کو نہ ماننے کو کفر کے مترادف قرار دیا گیا (النسا: ۱۵۰، ۱۵۱)۔

بہرکیف کوئی کسی مذہب کا بھی پیروکار ہو یا مذہب کے بارے میں کسی کی ذاتی رائے کچھ بھی ہو، اس

حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ تاریخ انسانی میں مذہب سے زیادہ ہمہ گیر اور موثر کوئی چیز نہیں ہے انسانی زندگی میں ہمیشہ اسے مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ تاریخ کے ہر معلوم دور میں اور دنیا کے ہر گوشے میں مذہبی رسوم و روایات اور عقاید و ضوابط کسی نہ کسی شکل میں ہر قوم اور ہر قبیلے میں رائج رہے ہیں۔ پلوٹارخ (PLUTARCH) کے اس بیان میں بڑی صداقت ہے کہ سطح زمین پر گھوم پھر کر دیکھ لینے سے ایسے شہر تو مل جائیں گے جہاں فصیلیں نہ ہوں، حکمران نہ ہوں، محلات نہ ہوں، شاہی خزانے نہ ہوں، مال و دولت کی گرم بازاری نہ ہو، ورزش گاہیں یا تماشا گاہیں نہ ہوں، لیکن کوئی ایک بھی ایسا شہر جس میں دیوتاؤں کے لیے عبادت گاہیں نہ ہوں یا جہاں دعائیں نہ مانگی جاتی ہوں، قسمیں نہ اٹھائی جاتی ہوں اور بذریعہ الہام قدرتی پیشین گوئیاں نہ کی جاتی ہوں، کسی فانی انسان نے نہ کبھی آج تک دیکھا ہے اور نہ کبھی دیکھے گا یہ ٹھیک ہے کہ مذہب اپنی ابتدائی صورت میں نہایت کھوکھلا اور غیر مہذب رہا ہے اور اکثر لغو و بیہودہ رسوم و روایت کی جکڑ بندی کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ لیکن تاریخ انسانی میں اس کی ہمہ جائی و ہمہ گیری اور انسانی زندگی میں اس کی مرکزیت و اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

انسانیات، عمرانیات، تاریخ مذاہب، نفسیات مذہب اور انسانی زندگی و ثقافت سے متعلق دوسرے علوم کے محققین اور ماہرین خصوصی نے مختلف اقوام اور مختلف ادوار میں مروجہ مذہبی رسوم و روایات، عقاید و خیالات، میلانات و جذبات کا ایک بیش بہا ذخیرہ جمع کیا ہے۔ فلسفۂ مذہب کے لیے ان سب مظاہر کا گہرا مطالعہ ازبس ضروری ہے۔ اختیاری مذہب کی اختیاریت دراصل ان ہی مظاہر کے حوالے سے طے پاتی ہے۔ اس ضمن میں ایک مخصوص اور محتاط طریق کار کا وضع کرنا بھی اشد ضروری ہے۔ مذہبی مظاہر کا مطالعہ دو طریق سے کیا جا سکتا ہے۔ ایک داخلی یا موضوعی اور دوسرا خارجی یا معروضی۔ پہلے طریق سے ہم مذہبی واردات کا باطنی مطالعہ کر کے ان کی ایک خاص نفسیات مرتب کرتے ہیں۔ دوسرے طریق سے ہم مختلف اقوام و ادوار میں مروجہ مذہبی رسوم و روایات اور عقاید و نظریات کو مدون کر کے ایک جامع تاریخ مذاہب ترتیب دیتے ہیں۔ اس طرح ہم ایک طریق کو تحلیلی اور دوسرے کو تاریخی طریق کار بھی کہہ سکتے ہیں۔ ان سے حاصل شدہ نتائج کو مجموعی طور پر مذہب کی سائنس کہا جاتا ہے۔ یہاں یہ یاد رہے کہ نفسیاتی یا تاریخی طریق کار کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ زندگی کی وحدت میں داخلی یا خارجی پہلو ایک دوسرے میں گھتے ہوئے ہیں۔

یہ بات کچھ عجیب سی معلوم ہوتی ہے کہ اگرچہ ابتدا ہی سے مذہب کو انسانی زندگی میں ایک مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے، مذہبی حقائق کے سائنسی مطالعے کی کوشش صرف عہدِ حاضر میں ہوئی ہے۔ اس کی وجہ کسی حد تک مذہب کے مطالعے میں تاریخی شعور کا فقدان بھی ہے لیکن اغلب وجہ یہ ہے کہ مذہب کو ہمیشہ دینیات و الٰہیات کے مقدس دبیز پردوں میں محفوظ و مامون رکھا گیا ہے۔ مذہب میں سائنسی دخل اندازی کو ہمیشہ حقارت و نفرت کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔ آج بھی مذہبی حقائق کے سائنسی یا اختباری مطالعے کی تجویز اکثر علمائے دین اور ماہرینِ الٰہیات کو ازحد ناگوارِ خاطر ہوگی۔ لیکن ایک اختباری فلسفۂ مذہب کا اس کے سوا کوئی چارہ کار ہی نہیں کہ وہ اپنی اساس مذہب کی سائنس یعنی نفسیاتِ مذہب اور تاریخ مذہب وغیرہ کی فراہم کردہ اختباری تحقیقات پر رکھے۔

یہاں یہ انتباہ بہت ضروری ہے کہ بعض جدید طبیعین (MODERN NATURALISTS) اور انسان دوست فلسفیوں (HUMANISTS) کی طرح فلسفۂ مذہب کو کلیتہً مذہب کی تاریخ، عمرانیات یا نفسیات ہی سمجھ لینا بھی ایک بہت بڑی غلطی ہے اور یہ بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ ان مذکورہ علوم سے فلسفۂ مذہب کو صرف اسی صورت میں فائدہ پہنچ سکتا ہے، جب یہ علوم مذہبی حقائق کی تحقیق و تفتیش میں ان حقائق کی تشخیص و تاویل سے قطعاً احتراز کریں۔ ان کا کام تو صرف اتنا ہے کہ وہ اپنے مخصوص دائرۂ عمل کے حقائق من و عن بیان کر دیں۔ بزبانِ دیگر ان علوم کے لیے ضروری ہے کہ وہ بیانیہ ہوں نہ کہ تشخیصانہ یا تاویلانہ۔ جب بھی ان علوم کے ماہرین نے مذہبی حقائق کی تاویل و تشخیص کی کوشش کی ہے، وہ عام طور پر طبیعی (NATURALISTIC)، تحلیلی (REDUCTIVE)، جینی (GENETIC) یا کسی دوسری قسم کے مغالطوں کا شکار ہوئے ہیں۔ تاریخ مذہب اور نفسیاتِ مذہب کے جدید مصنفین کے ہاں اس کی مثالیں عام ملتی ہیں۔ مؤرخین مذاہب کے لیے یہ خاص طور پر ضروری ہے کہ وہ اپنے دائرۂ تحقیق میں طبیعیاتی یا تصوراتی نظریۂ ارتقا یا عمل تاریخ کے بارے میں کسی پہلے سے طے شدہ نظریے نیز ہر قسم کے مذہبی تعصب سے اپنے تئیں مبرّا و منزّہ رکھیں۔ تاریخ مذہب اور اسی طرح نفسیات کے بیانیہ اور غیر جانب دارانہ طریقِ کار کا تقاضا یہ ہے کہ ان علوم پر قلم اٹھانے سے پہلے مصنفین اپنے خاص مذہبی عقاید و خیالات کو وقتی طور پر بھلا دیں اور دوسروں کے عقاید و خیالات کو بغیر کسی تعصب یا جذبۂ احتساب کے مکمل سائنسی ایمان داری سے بیان کر دیں۔ نہ تو انھیں یہ ڈر ہو کہ اس طرح شاید ان کے اپنے خاص مذہب

کو کوئی خطرہ لاحق ہوگا اور نہ یہ خواہش ہو کہ وہ لگے ہاتھوں قارئین کی مذہبی اصلاح و تربیت بھی کر دیں۔

مذہب کے سائنسی علوم کا صحیح طریق کار دراصل ایک بہت ہی ٹیڑھا اور نازک معاملہ ہے۔ مذہبی حقائق و مظاہر اور جذبات و اقدار کو بغیر تاویل و توضیح یا تشخیص و تنقید کے بیان کر دینے کے لیے موضوعیت (OBJECTIVITY) اور معروضیت (SUBJECTIVITY) کے ایک نہایت ہی متوازن امتزاج کی ضرورت ہے۔ یہ خیال بالکل غلط ہے کہ مذہب کو واقعی معروضی طور پر سمجھنے کے لیے لامذہبیت کا رویہ اختیار کر لینا بڑا کارگر رہتا ہے۔ مذہبی حقائق کی سائنسی تحقیق میں جس قسم کی معروضیت درکار ہے اس کی نوعیت کچھ اپنی ہے۔ مذہبی حقائق کو سمجھنے کے لیے کسی نہ کسی شکل میں مذہبی زندگی میں باطنی شرکت اور گہرا شغف نہایت ضروری ہے۔ انسانوں کے خیالات و جذبات میں نفسیاتی شرکت کے بغیر جب ہم ان کے عام کردار کو سمجھنے سے قاصر رہتے ہیں تو بھلا یہ کیونکر ممکن ہو سکتا ہے کہ ہم ان کے اس خاص مذہبی کردار کو سمجھ پائیں جو غیر معمولی طور پر باطنی اور نجی واردات اور ان کے مظاہر سے ترتیب پاتا ہے؟ ایک قطعی طور پر غیر جانب دار سائنس دان یا فلسفی جو مذہب کو محض ایک فاصلے سے دیکھتا ہے کبھی بھی مذہبی حقائق کا تفہم حاصل نہیں کر سکتا۔ لیکن مذہب کے محقق کو کس قدر موضوعی یا داخلی طریق اختیار کرنا چاہیے اور کس قدر معروضی یا خارجی یا ان دونوں میں حد فاصل کہاں کھینچنی چاہیے اور کس قدر کسی مذہب کو سمجھنے کے لیے اس میں شرکت درکار ہے اور کس قدر اور کب اس کے مظاہر پر گہرے سوچ بچار کی ضرورت ہے؟ بلاشبہ یہ بڑے نازک اور کٹھن مسائل ہیں جن کا حل ہمارے خیال میں صرف عمل و تجربہ سے ہی مل سکتا ہے۔ اتنا یقینی ہے کہ مذہب کے محقق کو کم از کم اپنے مذہب میں نہایت گہرا شغف ہونا چاہیے اور اس کی اعلیٰ تعلیمات سے کماحقہٗ واقف ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ کسی ایک اور دوسرے مذہب میں باطنی شرکت اور اس کا گہرا مطالعہ بھی بہت ضروری ہے اور یہ اس مذہب کے اعلیٰ قسم کے پیروکاروں میں گھل مل کر رہنے ہی سے ہو سکتا ہے۔

مذکورہ بالا معروضات کے بعد اب یہ بات آسانی سے سمجھ آتی ہے کہ نفسیات مذہب میں صرف وہی مصنف کامیاب ہو سکتا ہے جس کو خود براہ راست مذہبی واردہ کی دولت نصیب ہو چکی ہو۔ اس اعتبار سے ہمارے زمانے کے اکثر ماہرین نفسیات قطعاً اس کے اہل نہیں کہ وہ نفسیات مذہب کے موضوع پر قلم اٹھائیں یا مذہب کے بارے میں کوئی نفسیاتی نقد و تبصرہ کریں۔ اقبال نے بالکل ٹھیک کہا

ہے کہ "جدید نفسیات کی تو ابھی مذہبی زندگی کے دائرۂ عمل کے باہر کے کنارے تک رسائی نہیں ہوئی اور مذہبی واردہ کی بوقلمونی اور بے بہا دولت تو ابھی اس سے کوسوں دور ہے"۔[۲۵] اقبال کا یہ بیان اس حقیقت کی طرف واضح اشارہ ہے کہ نفسیات مذہب فی الحال اپنی شیر خوارگی کی منزل میں ہے۔ یہی بات تاریخ مذہب یا عمرانیاتِ مذہب کے بارے میں بھی درست ہے۔

منظریاتی قسم کی (PHENOMENOLOGICAL) نفسیات مذہب کی ابتدا صرف اس صدی کے شروع میں ہوئی۔ جہاں تک اس نفسیات نے وارداتِ مذہبی کے مختلف اقسام، واردہ انابت (CONVERISION) کی ماہیت، صوفیہ کی طریقت و باطنیت، ذکر و عبادات کے مختلف طریقوں اور ان کے تاثرات وغیرہ کی نقاب کشائی کی ہے، وہ اپنے مقصد میں خاصی کامیاب رہی ہے۔ لیکن بعد میں نفسیات کی سائنس میں بیوہاریت (BEHAVIOURISM) کے عام چرچے اور گرم بازاری نے نفسیاتِ مذہب کی مزید ترقی کو پس پشت ڈال دیا۔ ظاہر ہے کہ نفسیاتِ مذہب کی اساس بیوہاریت جیسی خالصتاً غیر مذہبی نفسیات پر نہیں رکھی جا سکتی۔ اہلِ مذہب کے ہاں تو روح وہ آئینہ ہے جس میں ذاتِ باری کا پرتو نظر آتا ہے۔[۲۶] ماہرینِ بیوہاریت کے نزدیک روح محض ایک فرضی چیز یا خیالی واہمہ ہے جس سے دیر ہوئی وہ نفسیات کو چھٹکارا دلا چکے ہیں۔ ان کا بزعم خود قابلِ فخر سائنسی کمال تو یہ ہے کہ انسان کو انھوں نے ایک حیاتیاتی میشین بنا دیا ہے جو ایک کٹھ پتلی کی طرح ماحول کے اشاروں پر رنگا رنگ کے ناچ ناچتی ہے۔

نفسیات مذہب کی اساس اس قبیل کی نفسیات پر بھی بہت مشتبہ ہے جو مذہب کو امراضِ ذہنی میں سے ایک عام متعدی مرض تصور کرتی ہے اور انسانوں کو بالعموم "ہائے بیچارے خدا زدہ مریض" کہہ کر پکارتی ہے۔ امراضِ ذہنی کی نفسیات بیسویں صدی کا ایک بہت بڑا شاہکار ہے۔ اپنے مخصوص دائرۂ عمل میں اس کی افادیت اور اہمیت سے ہمیں قطعاً انکار نہیں۔ لیکن مذہب کے غیر صحت مندانہ مظاہر سے نفسیات مذہب کی تشکیل و تدوین کو ہم قابلِ اعتراض سمجھتے ہیں۔ یہ اتنا ہی قابلِ اعتراض ہے جتنی

---

[۲۵] THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM مطبوعہ آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن، ۱۹۳۴ء، ص ۱۸۲۔

[۲۶] ملاحظہ ہو اقبال کا یہ شعر، اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز

یہ کوشش کہ طبعی نفسیات (NORMAL PSYCHOLOGY) کو سراسر اس مواد سے ترتیب دیا جائے جو امراضِ ذہنی کی نفسیات کے لیے فراہم کیا گیا ہے۔ بالعموم مذہب کو نفس کے لاشعور کی تخلیق قرار دیا جاتا ہے، اور چونکہ لاشعور ماہرینِ نفسیات کے نزدیک سب امراضِ ذہنی کی آماجگاہ ہے، اس لیے مذہب بھی ایک مرض قرار پاتا ہے۔ یہ صریحاً لاشعور کے بارے میں ایک بڑا سطحی نظریہ ہے۔ لاشعور حقیقت میں صرف امراضِ ذہنی کا منبع ہی نہیں بلکہ رفیع اور فوق الطبعی (SUPERNORMAL) واردات کا سرچشمہ بھی ہے۔ اس کے تخلیقی عمل ہی سے تو دنیا میں علوم و فنون کے کئی شاہکار پھوٹے ہیں۔ مذہب کی تاویل و تعبیر میں ماہرینِ نفسیات اکثر جینی مغالطے (GENETIC FALLACY) کے شکار نظر آتے ہیں۔ ہر وہ کوشش جس میں مذہب کی ترقی یافتہ مظاہر کی تاویل و تشخیص اس کی ابتدائی غیر مہذب صورتوں یا انسانی جبلتوں یا فطری میلانات کے حوالے سے کی جاتی ہے، جینی مغالطے کی مثال ہے مثلاً فرائڈ اور اس کے پیروکاروں کا یہ نظریہ کہ مذہب سراسر جنسی جبلت یا میلان کی پیداوار ہے اور بس یہی اس کی حقیقت و معنویت ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ سب سائنسی علوم، فطرت کے مظاہر سے اس ابتدائی خوف کی پیداوار ہیں جسے قبل از تاریخ وحشی انسان نے نہایت شدت سے محسوس کیا تھا اور بس یہی ان علوم کی آخری حقیقت و ماہیت ہے۔ اگر کوئی پھول کے حسن اور خوشبو سے محض اس لیے انکار کر دے کہ اس کے پودے کی جڑیں گلی سڑی کھاد میں ہیں تو یہ انکار کرنے والے کی اپنی کور ذوقی اور بے بصیرتی کا ثبوت ہے۔

بہرکیف یہ ایک اچھا شگون ہے کہ بعض ماہرینِ نفسیات نے حال ہی میں اپنی سابقہ تحصیلات کا تنقیدی جائزہ لیا ہے اور بالخصوص تحلیلِ نفسی (PSYCHO ANALYSIS) کے مخصوص طریق کار کا کڑا محاسبہ کیا ہے۔ بعض مصنفین نے تو اس کا صاف گوئی سے اعلان کر دیا ہے کہ نفسیات فی الوقت معنی خیز انکشافات اور لغو و بے بنیاد دعاوی دونوں سے مرکب ہے۔ اس طرح مذہب کے بارے میں بھی نفسیات کی کوتاہیاں اور لغزشیں خود بخود عیاں ہو جاتی ہیں لیکن ماہرینِ نفسیات نے خود اس ضمن میں اپنی سابقہ تاویل و تعبیر پر نظرِ ثانی کی ہے، اور آئندہ زیادہ محتاط طریقِ کار اختیار کرنے کی تلقین بھی کی ہے۔ منجملہ دوسری چیزوں کے انھوں نے مذہب کی دو صورتوں میں ایک حدِ فاصل قائم کی ہے۔ ایک تو محض روایاتی، توہماتی، مقلدانہ، میکانکی، بے جان مذہب جو بعض اوقات انسان کے لیے

سوہانِ روح بن جاتا ہے۔ دوسری صورت وہ ہے جس میں مذاہب براہِ راست کسی ایسے رفیع وارادہ پر مبنی ہوتا ہے جو بے ساختہ روح کی گہرائیوں سے اُبھرتا ہے۔ مذہب کی یہ صورت روح کو ایسی طمانیت و مسرت بخشتی ہے کہ نہ اسے بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کی نفسیاتی توجیہہ ممکن ہے۔ یقیناً مذہب اس دوسری صورت میں ذہنی امراض کا باعث نہیں بلکہ ان سے شفا کا باعث بنتا ہے۔ بہرکیف جیسا ہم نے اوپر کہا نفسیاتِ مذہب ابھی اپنے عہدِ طفولیت میں ہے۔ اس میں آئندہ تحقیق کے امکانات قریب قریب لامحدود ہیں اور اس ضمن میں مواد کی بھی کسی طرح کمی نہیں۔ صوفیائے کرام، اولیاء اللہ اور دیگر زعمائے مذہب کے خود نوشت سوانح حیات، مکتوبات اور ملفوظات بالخصوص محاسبۂ نفس اور تزکیۂ نفس کے بارے میں ان کے ارشادات اور اس نوع کی دیگر تصانیف جن کی کوئی انتہا نہیں سب ابھی گہرا لیکن محتاط نفسیاتی مطالعہ چاہتی ہیں۔ یہ یاد رہے کہ ہر دور کے صوفیہ یا اولیاء اللہ کی مذہبی زبان کے اپنے مخصوص رموز و کنایات اور تلمیحات و استعارات ہوتے ہیں۔ ان میں اپنے آپ کو پوری طرح سے سمو لینے کے بعد ہی ممکن ہے کہ بمحاورۂ جدید ہم ان کی صحیح تعبیر و ترجمانی کر سکیں۔ عہدِ حاضر کی باحیات مقدس ہستیوں سے ذاتی ملاقات اور رابطے کے ذریعے استفادہ کرنے کی طرف بھی خاص توجہ بہت ضروری ہے۔ نثر کے مقابل شعر میں مذہبی تجربات و واردات کو ادا کرنے کی صلاحیت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ماہرِ نفسیات کے لیے مذہبی شاعری، مناجات و حمد، نغنیہ اور صوفیانہ کلام، بھجنوں اور مذہبی گیتوں وغیرہ میں اپنی خاص تحقیق کے لیے بے بہا سرمایہ موجود ہے۔ الغرض نفسیاتِ مذہب میں مزید تحقیق و تفتیش کے لیے مختلف النوع مواد کی کوئی کمی نہیں اور اس میدان میں ماہرینِ خصوصی کے لیے ابھی بہت کچھ کرنا باقی ہے۔

کم و بیش یہی کیفیت تاریخِ مذہب کی بھی ہے۔ اب تک جو کام اس ضمن میں ہوا ہے اس میں سے بیشتر غیر تسلی بخش اور قابلِ اصلاح ہے۔ شروع شروع کے مؤرخین مذاہب نے قدیم غیر مہذب اقوام کے عجیب و غریب مذہبی رسوم و روایات اور توہمات وغیرہ کو جمع کر کے اپنی تصانیف کو نوادراتِ مذہبی کا ایک دلچسپ عجائب گھر بنا لیا ہے۔ اس قسم کی تحقیقی کوششوں کی افادیت سے یکسر انکار تو شاید ممکن نہ ہو، لیکن مذہب کی اصل ماہیت کو سمجھنے کے لیے ایک بے راہ روی اور خطرہ ضرور پنہاں ہے۔ مذہب کی قدیم، غیر ترقی یافتہ صورت کے حوالے سے اس کی گہری معنویت کی تاویل و تشخیص میں جتنی مغالطہ ہے جس کا ذکر ہم نفسیاتِ مذہب کے بارے میں اوپر کر آئے ہیں۔ بعد کے مؤرخینِ مذاہب

نے اپنی تصانیف میں مختلف مذاہب کے معتقداتِ خصوصی کے گوشوارے مرتب کرنے پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ ان سے یہ حقیقت اوجھل ہو گئی کہ مذہبی معتقدات و نظریات بڑی حد تک کسی دور کے مذہبی وارداتِ یا جذبے کی بیرونی علامات ہیں حتّٰی کہ مختلف ادوار میں مذہبی شعور کے ارتقا یا اس میں تغیر کے ساتھ ان معتقدات و نظریات میں کچھ نہ کچھ ترمیم و تبدیلی لازمی ہو جاتی ہے۔ مورخین مذاہب کو چاہیے تھا کہ وہ کسی دور یا قوم کے مذہبی معتقدات و نظریات کے ساتھ اس مذہبی شعور یا جذبے کا بھی امعانِ نظر سے مطالعہ کرتے جو ان کے پس پردہ کارفرما ہے، بلکہ ان مخصوص تہذیبی و ثقافتی عوامل کا بھی جائزہ لیتے جو اس مذہبی شعور و جذبے پر اثر انداز رہے ہیں۔ مورخینِ مذاہب کے لیے بھی صوفیائے کرام اور زعمائے مذہب کے سِیَر، مذہبی رسوم و روایات، عبادات و اذکار کے مروّجہ طریقے، مذہبی تحریکات و نظریات اور ان کے اثر و نفوذ اور اس قبیل کے دوسرے موضوعات کے گہرے مطالعے میں اپنی خاص تحقیق کے لیے نہایت معنی خیز سرمایہ ہے۔ تاریخ مذاہب پر بہت کم تصانیف ایسی ملتی ہیں جن میں ان پر پوری توجہ دی گئی ہو۔ اکثر مورخین مذاہب میں یہ رجحان عام ہے کہ وہ مذاہب کے تقابلی مطالعہ میں ان کی باہم مشابہت و موافقت پر تو زور دیتے ہیں، لیکن ان کے اختلافات و تفاوت کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ مشابہات سے مذہب من حیث الکل کے اساسی اصولوں کی نشان دہی ہوتی ہے، لیکن اختلافات ہی سے مذہب کا ایک جامع تصور تشکیل پاتا ہے اور مذہب کے عملِ ارتقا کی توضیح و توجیہہ بھی انھی کے حوالے سے ممکن ہے۔

بعض سائنس زدہ مورخینِ مذاہب، مذہبی اساطیر کو محض توہمات یا فرسودہ خیالی سمجھ کر عمداً نظر انداز کر جاتے ہیں۔ یاد رہے کہ مذہب کے بعض گہرے حقائق کو صرف اساطیری زبان ہی میں ادا کیا جا سکتا ہے۔ زمان و لازمان یا محدود و لامحدود کے باہم تعلق کو یا آفرینشِ کائنات اور حیات بعد الممات کے پُر اسرار حقائق کو بیان کرنے میں اساطیری رموز و کنایات بڑے معنی خیز ہوتے ہیں۔ اسی طرح صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ کی گہری مذہبی شخصیت کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کو صرف بظاہر عسیر القبول قصص اور کہانیوں سے ہی اجاگر کیا جا سکتا ہے۔ آج کی سائنس کی دنیا میں مورخینِ مذاہب کا فرض ہے کہ وہ مذہبی اساطیر اور قصص اور ان کے رموز و کنایات کو اپنا مناسب مقام دیں اور حتی الوسع بمحاورہ جدید ان کی صحیح ترجمانی کریں۔

نفسیاتِ مذہب اور تاریخِ مذہب کے بارے میں اور بھی بہت کچھ کہا جا سکتا ہے، لیکن فی الحال ہم مذکورہ بالا سرسری اشارات پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

نفسیاتِ مذہب اور تاریخِ مذہب کے ذریعے فراہم شدہ حقائق کا بے بہا ذخیرہ فلسفۂ مذہب کے لیے ایک تحقیقی مواد کی حیثیت رکھتا ہے۔ فلسفۂ مذہب کو اب اس نہایت پیچیدہ قسم کے سلسلۂ حقائق کی ازحد محتاط فلسفیانہ تعبیر و تشخیص کرنا ہے، اور یہ مشکل فیصلہ بھی کرنا ہے کہ اس ساری کوشش کے بعد مذہب کا جو تصور حاصل ہوتا ہے وہ کہاں تک حقیقتِ اقصٰی تک ہماری رہنمائی کرتا ہے، لیکن یہاں فوراً یہ خوف ناک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا مذکورہ بالا حیران کن طور پر پیچیدہ اور متنوع مذہبی حقائق و مظاہر سے مذہب کے بارے میں کوئی قابلِ قبول اور متوازن تصور قائم کرنا ممکن ہے بھی یا نہیں۔ مذہبی حقائق کے تنوع کا اعتراف تو ہم پہلے ہی کر آئے ہیں۔ لیکن ہمارے خیال میں اخلاقی حقائق کے تنوع کی طرح اس پر ہمارے زمانے میں کچھ ضرورت سے زیادہ ہی زور دیا جاتا ہے اور معاً یہ تشکیکی نتیجہ بھی مرتب کر لیا جاتا ہے کہ لہٰذا سب مذاہب کی حقیقت محض اضافی ہے۔ انسانی تاریخ میں مذاہب کی مثال ایک مخروطی مینار کی سی ہے۔ شروع میں اس مینار کے پیندے کی طرح مذاہب میں بہت پھیلاؤ ہے۔ ابتدا میں ایک دور یا قوم کے مذہبی عقاید و خیالات اور رسوم و روایات دوسرے دور یا قوم کے مذہبی عقاید و خیالات اور رسوم و روایات سے کافی مختلف رہے ہیں لیکن جوں جوں ہم پیندے سے چوٹی کی طرف بڑھتے ہیں جزوی اور فروعی اختلافات کم سے کم تر ہوتے چلے جاتے ہیں اور مذاہبِ عالم ان کلیات اور اصولوں کو اپناتے نظر آتے ہیں جو ان میں کافی حد تک مشترک ہیں۔ "تاریخ" اور مذہب کے باہم تعلق کا مسئلہ مابعد الطبیعیات کا ایک خاصا غامض اور مغلق مبحث ہے۔ یہاں ہم اس سے صرفِ نظر کرتے ہیں۔ صرف اتنا سمجھ لینا کافی ہوگا کہ مذاہب کی تاریخ ایک "خود تنقیدی" (SELF - CRITICAL) عمل ہے۔ اس عمل کی وجہ سے وقت کے ساتھ مذاہب میں خام اور فرسودہ عقاید و خیالات اور لغو اور بیہودہ رسوم و روایات خود بخود چھٹتی چلی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر خدا کے بارے میں انسان کا تصور شروع میں خالصۃً مادی تھا۔ بعد ہی میں اس تصور نے روحانی اور معنوی صورت اختیار کی۔ شروع میں مذہب غیر مہذب اور اخلاقی لحاظ سے بھونڈی رسوم و روایات میں جکڑ بندی کا نام تھا۔ وقت کے ساتھ ہی ایک اعلیٰ معاشرتی تہذیب اور اخلاقی اقدار نے مذہب میں اپنا ضروری مقام حاصل کیا۔ شروع میں ہر قبیلے اور

ہر قبیلے بلکہ ہر خاندان کا اپنا ایک مذہب ہوتا تھا۔ اس سے ترقی ہوئی تو پوری قوم کا ایک مذہب ہونے لگا۔ لیکن سب اقوام کے لیے ایک عالمگیر مذہب کا ظہور آخر ہی میں ہوا۔ فلسفہ مذہب کا ایک نہایت اہم اصولِ کار تو طے ہے (اور اس کا ذکر ہم ضمناً اوپر کئی بار کر چکے ہیں) کہ ہر وہ شے جو نمو و ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرتی ہے اس کی اصل و ماہیت کی صحیح تعبیر و تشخیص اس کی اعلیٰ و ارفع ترقی یافتہ صورت کے حوالے سے کی جاتی ہے نہ کہ اس کی اسفل و ارذل غیر ترقی یافتہ صورتوں کے حوالے سے۔ اپنی تعبیر و تشخیص میں فلسفہ مذہب کو اس منہاجی مفروضے پر بھی بہت اصرار ہے کہ مذہبی معتقدات و نظریات کے مقابل مذہبی واردات و جذبات کی اہمیت و معنویت کہیں زیادہ ہوتی ہے۔ چنانچہ نفسیات مذہب کے گہرے مطالعے کے بعد ہی تاریخ مذاہب کے حقائق کا صحیح معنوی ادراک ہو سکتا ہے۔ مذاہب کے باطنی پہلو سے بالخصوص یہ بات سمجھ آتی ہے کہ باوجود کئی ظاہری اختلافات کے ان میں ایک قدر مشترک بھی ہے۔ ایک اعتبار سے تو دنیا میں اتنے ہی مذاہب ہیں جتنے مذہبی افراد، کیونکہ مذہب ایک ضروری معنی میں بندے کا خدا سے تنہا معاملہ ہے۔ لیکن مذاہب میں تنوع ضروری نہیں کہ ان میں باہم نزاع ہی کی صورت اختیار کرے، بلکہ یہ تنوع بیشتر ہمارے مذہبی تجربے کو بیش بہا تمول اور جامعیت بخشتا ہے۔ اغلب ہے کہ مستقبل بعید تک دنیا میں مذاہب کا موجودہ تنوع برقرار رہے، لیکن یہ بھی بعید نہیں کہ آئندہ مختلف مذاہب ایک کنبے کے افراد کی طرح آپس میں مل جل کر رہنا سیکھ لیں۔ خود قرآنِ حکیم نے سب انبیاء کو "امۃً واحدۃً" کہہ کر پکارا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ جتنا زیادہ ہم اپنے مذہب کی اعلیٰ تعلیمات کو سمجھنے اور اپنانے لگتے ہیں۔ اتنا ہی دوسرے مذاہب سے ہمارے اختلافات کم ہوتے چلے جاتے ہیں۔

یہ امر بڑا قابلِ افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے فلاسفہ کے ہاں یہ میلان عام ہو گیا ہے کہ وہ مذہب کی فلسفیانہ تعبیر و تشخیص محض اس اعتبار سے کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ انسان کی دینوی ترقی میں مذہب نے کیا حصہ لیا ہے یا موجودہ معاشرتی زندگی میں اس کی عملی افادیت کیا ہے۔ اسے فلسفیوں کی کم نظری اور بے بصری کے سوا اور کیا کہا جا سکتا ہے؟ مذہب کی دنیوی یا عملی افادیت ایک ثانوی اور اتفاقی امر ہے۔ مذہب اپنی اصل ماہیت میں اوّلین ایک ماورا حقیقت اور روحانی نظام اقدار کی طرف دعوت ہے۔ یہ نظامِ اقدار اور حقیقت جسے قرآنِ حکیم نے عالم الغیب کا نام دیا ہے، اپنی ماورائیت

کے باوجود زمان و مکان کی اس دنیا میں جاری و ساری ہے، اور انہی کے حوالے سے مذہب کی معروضیت بھی طے پاتی ہے۔ مذہب کی دنیوی یا عملی افادیت سے انکار نہیں لیکن اسے ثابت کر دینے کے باوجود یہ فلسفیانہ امکان باقی رہتا ہے کہ مذہب شاید ایک حسین خواب یا مقدس واہمہ ہی ہو۔ یہاں جدید فلاسفہ کو یہ سمجھ لینا چاہیے کہ مذہب ایک حقیقت اس لیے نہیں کہ اس کی افادیت ہے بلکہ اس کی افادیت اس لیے ہے کہ وہ ایک حقیقت ہے۔ افادیت کو حقیقت کا معیار بنانے کا طریق کار سائنسی علوم میں کارگر ہو تو ہو مذہب میں اس کا اطلاق ایک فلسفیانہ کج روی ہے۔ مذہب تو ہر لحاظ سے اور کلی طور پر حقیقت ہے۔ مذہبی شعور اپنی اعلیٰ وارفع صورت میں ببانگِ دہل اس کا دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے حقیقت اقصیٰ کو پا لیا ہے اور اس سے ایک گہرا رابطہ پیدا کر لیا ہے۔ فلسفے کا منتہائے مقصود بھی یہی ہے اور وہ بھی پیہم حقیقت اقصیٰ ہی کی تلاش میں ہے۔ مذہب اس لحاظ سے فلسفے کے لیے ایک مستقل چیلنج ہے کہ اگر وہ اس کی استطاعت رکھتا ہے تو آئے اور اس کے دعوے کی تصدیق و توثیق کرے۔ فلسفے کی جانب سے اس چیلنج کا جواب دینے کی کوشش ہی دراصل فلسفۂ مذہب ہے۔

ایک ضروری گذارش

المعارف کے قارئین کرام کو یاد ہوگا کہ ستمبر ۱۹۸۴ کے شمارے میں اعلان کیا گیا تھا کہ آئندہ اس میں کچھ تبدیلیاں کی جا رہی ہیں۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ یہ شمارہ پیش خدمت ہے۔ اسے کتاب و سنت، فلسفہ و کلام، تاریخ و سوانح، تحقیق و ادبیات، نوادر اور تبصرے کے علیحدہ علیحدہ شعبوں کے تحت اہلِ قلم اور اصحابِ علم کے افکارِ عالیہ سے مزین کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ ہم ان تمام حضرات کے انتہائی شکر گزار ہیں جنھوں نے المعارف کو اپنے رشحاتِ قلم سے نوازا۔ ہمیں یقین ہے کہ یہ حضرات ہمیشہ المعارف کو یاد رکھیں گے اور اپنے مضامین ارسال فرماتے رہیں گے۔

آئندہ علمی اور تحقیقی اعتبار سے إن شاءَ الله اس کا معیار مزید بلند کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ اگر المعارف کے قابلِ احترام قارئین ہمیں اپنے مفید مشوروں سے نوازیں تو ہم ان کے شکر گزار ہوں گے۔

آئندہ بھی المعارف کے مستقل صفحات کم و بیش اس شمارے جتنے ہی ہوں گے۔ سالانہ قیمت چالیس روپے اور ایک شمارے کی قیمت پندرہ روپے ہوگی۔

(ادارہ)

ترجمہ: محمد حنیف ندوی

علامہ ابن حزم اندلسی کا ایک مکتوب

شارعِ نجات کے بارے میں

حمد و صلوٰۃ کے بعد۔ تمھارا مکتوب ملا۔ اس میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ اس وقت لوگ دو گروہوں میں منقسم ہیں۔ ایک گروہ وہ ہے جس نے علوم اوائل کی پیروی کی ہے اور ان علوم سے بہرہ مند حضرات کی اطاعت اختیار کی ہے۔ دوسرے گروہ نے علوم نبوت کو مشعل راہ ٹھہرایا ہے۔ تم یہ پوچھنا چاہتے ہو کہ ان دونوں میں برسر حق کون ہے۔ تمھاری یہ خواہش بھی ہے کہ یہ جواب نہایت مختصر ہو تاکہ ذہن میں اچھی طرح محفوظ رہ سکے۔ یعنی ایسا طویل نہ ہو کہ اس کا آخری حصہ پہلے حصے کو بھلا دینے کا سبب بنے۔ نیز اس اختصار کے ساتھ ساتھ ایسا واضح ہونا چاہیے کہ جسے ہر پڑھنے والا آسانی سے سمجھ سکے۔ پھر اسے مدلل بھی ہونا چاہیے تاکہ اس کی صحت و استواری کا اندازہ لگایا جا سکے۔ میں تائیدِ ایزدی سے اس کا بشرحِ تمام جواب دے رہا ہوں، اس لیے کہ شرعاً لوگوں کو ہلاکت سے بچانے کے لیے نصیحت اور کوشش ضروری ہے۔ تمھیں معلوم ہونا چاہیے (اللہ تعالیٰ تمھیں اور ہمیں اپنی رضا سے بہرہ مند ہونے کی توفیق عطا فرمائے) کہ علوم اوائل متعدد علوم کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ اس میں فلسفہ اور منطق کی تعریفات شامل ہیں۔ جن کے بارے میں افلاطون، اس کے شاگرد ارسطو، اسکندر اور اسی انداز کے کچھ اور لوگوں نے بحث اور گفتگو کی طرح ڈالی ہے۔ یہ عمدہ اور اونچا علم ہے۔ اس لیے کہ اس میں پورے عالم کو جاننے کی تگ و دو پنہاں ہے اور اس بات کی تفصیل درج ہے کہ جنس کیا ہے؟ نوع کسے کہتے ہیں؟ اشخاص کیا ہیں اور جوہر و عرض کی تقسیم کن معنوں میں ہے؟ جہاں تک منطق کا تعلق ہے اس میں دلیل و برہان سے انسان کو واقف ہونے کا موقع ملتا ہے جس کے بغیر کسی بھی شئی کی صحت و عدم صحت کا فیصلہ ممکن نہیں۔ اس سے برہان اور اس اندازِ استدلال میں امتیاز و فرق کے حدود واضح ہوتے ہیں جس کو غلطی سے جاہل برہان سمجھ لیتا ہے۔ اس علم کی منفعت اس وقت بڑھ جاتی ہے جب اس سے تمیزِ حقائق کا کام لیا جاتا ہے۔

علوم اوائل میں ایک علم العدد ہے۔ اس کی تفصیلات سے متعلق اندروماخش مؤلف کتاب الارثماطیقی اور اس انداز کے دوسرے لوگوں نے گفتگو کی ہے۔ یہ بھی عمدہ اور صحیح تر علم ہے، جس کی بنیاد برہان ودلیل پر ہے۔ مگر اس کی منفعت دنیا ہی تک کے لیے ہے۔ مثلاً یہ کہ مال کی تقسیم کیونکر کی جائے وغیرہ، اور جس علم کی منفعت دنیا ہی تک محدود ہو، یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اس کی یہ منفعت بہت کم ہے اور ناقابلِ اعتنا ہے۔ اس لیے کہ ہمیں اس دنیا سے جلدی ہی کوچ کرنا ہے، رہنا نہیں، اور جس کے مقدر میں القضا یا ختم ہو جانا ہے وہ نہ ہونے کے برابر ہے۔ یحییٰ کہتے ہیں:

وما هذه الدنيا سوى كر لحظة　　　نعلم بها الماضي ولم يحن بعد

یہ دنیا اس کے سوا کیا ہے کہ ایک لحظہ تھا جو گزر گیا، جس کے ذریعے تم ماضی کا اندازہ کرتے ہو اور پھر یہ لوٹنے والا نہیں۔

هي الزمن الموجود لا شئ غيره　　　وما مر والآتي عديمان يا وعد

اسے بس زمانہ حال ہی سے تعبیر کرنا چاہیے، کیونکہ گزشتہ و آئندہ دونوں اے وعد معدوم ہیں۔

انہی علوم میں ایک مساحت بھی ہے جس پر کتاب اقلیدس کے جامع اور علم الہندسہ کے دوسرے ماہرین نے بحث و نظر کا ثبوت دیا ہے۔ یہ علم بھی عمدہ ہے، دلیل و برہان پر مبنی ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ خطوط واشکال میں باہم نسبت کا تعین کیا ہے۔ اس کی معرفت اور پہچان سے دو کام لیے جاتے ہیں۔ افلاک و زمین کی ہیئت کا اندازہ اور رفع اشکال و تعمیرات یا زمین کی تقسیم وغیرہ۔ اس کا فائدہ بھی بس دنیا ہی تک کے لیے ہے اور ہم کہہ چکے ہیں کہ ایسی چیز کا فائدہ جو دنیا ہی تک محدود ہو بہت ہی کم درجے کا ہے، کیونکہ ایسے فوائد سے جلد ہی دست کش ہونا پڑتا ہے اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ انسان اس دنیا میں عمر بھر رہتا ہے اور ان علوم سے بیگانگی کے باوجود کبھی بھی ضرر و محرومی کی اہمیتوں کو محسوس نہیں کرتا، نہ اس دنیا کے بارے میں اور نہ عقبیٰ کے بارے میں۔

اور انہی میں ایک علم الہیئت ہے۔ اس کی تفصیلات کو بطلیموس اور اس سے پہلے لوخس[1] نے بحث و نظر کا ہدف ٹھہرایا ہے۔ یا اہل ہند، قبسط اور قبطیوں میں سے ان لوگوں نے کچھ کوشش کی ہے جنھوں نے ان دونوں کا یا صرف بطلیموس کا تتبع کیا ہے۔ یہ بھی برہانی و حسی علم ہے جو عمدہ اور بہتر ہے۔ اس کا

---

[1] اس نام کا کوئی آدمی نہیں۔ ممکن ہے اس سے مراد ابرخس ہو جو بطلیموس کا استاد ہے۔

موضوع افلاک اور ان کے مدار معلوم کرنا ہے اور یہ جاننا ہے کہ ان کے مرکز، نقاط انقطاع اور بُعد کی کیا کیفیت ہے۔ اسی طرح کواکب، ان کی چال ڈھال، حجم اور بُعد یا تداد پر دریافت کرنا بھی اس کے موضوع میں داخل ہے۔

اس علم کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے احکام صنعت معلوم ہوتے ہیں اور حکمت صانع کی عظمتوں کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس کی قدرت، قصد اور اختیار کا پتا چلتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت بڑا فائدہ ہے خصوصاً دنیا کے بارے میں۔

رہا نجوم وکواکب سے قسمتوں کا فیصلہ معلوم کرنا تو یہ قطعی باطل ہے۔ یہ صرف دعویٰ ہی دعویٰ ہے جس کی تائید میں کوئی دلیل پائی نہیں جاتی۔ ہم نے کتنی مرتبہ ان لوگوں کی قطعی پیش گویوں کو جھوٹا پایا ہے اس کی کوئی حد ہے نہ حساب۔ تم اگر اس حقیقت کو جاننا چاہتے ہو تو خود آزما کے دیکھ لو۔ تمھیں جھاڑ پھونک کرنے والے اور فال رمل بتانے والوں کی طرح ان کے جھوٹ کا کہیں زیادہ اندازہ ہوگا۔

علم الاوائل کی فہرست میں طب بھی ہے۔ بقراط، جالینوس، زیاسقوریدس یا جن لوگوں نے ان کے انداز کو اختیار کیا ہے، اس موضوع پر طبع آزمائی کی ہے، اس کا مقصد جب تک انسان اس دنیا میں ہے، امراض جسمانی کا علاج ہے۔ بلاشبہ یہ علم بھی خوب ہے اور دلیل و برہان پر مبنی ہے لیکن اس کے فوائد کا دائرہ بھی دنیوی زندگی تک ہی محدود ہے۔ علاوہ ازیں یہ فن عام نہیں۔ ہم نے اکثر بادیہ نشینوں اور ملکوں کو دیکھا ہے کہ جہاں بغیر کسی طبیب کی منت پذیری کے لوگ امراض سے چھٹکارا حاصل کر لیتے ہیں اور اسی طرح تندرست اور بھلے چنگے ہو جاتے ہیں جس طرح کہ علاج و دوا کے عادی لوگ ـــ یہی نہیں یہ کم و بیش اتنی ہی عمر پاتے ہیں جتنی عمر علاج و دوا کو آزمانے والے لوگ پا سکتے ہیں۔ ان میں سبھی قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔ محنت اور کام کاج کرنے والے بھی اور طبقۂ امرا میں ایسی عورتیں اور مرد بھی ہیں جو سرے سے کام کاج سے آشنا ہی نہیں ہوتے۔ ممکن ہے اس پر تم یہ اعتراض کرو کہ باقاعدہ علاج نہ سہی تاہم علاج کی کچھ صورتیں تو خود ان میں بھی مروّج ہیں جن سے یہ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ یہ ٹھیک ہے، مگر علاج کی یہ صورتیں قوانین طب سے میل نہیں کھاتیں۔ بلکہ طب کی رو سے ان کو لائق مذمت ٹھہرانا چاہیے۔ مثلاً یہ زیادہ تر جھاڑ پھونک کے قائل ہیں۔ ظاہر ہے کہ طب کو اس نوع کی چارہ سازی سے کوئی سروکار نہیں۔

تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ ہر علم جس کا نفع کم ہو اور اس کمی کے ساتھ جو صرف دنیا ہی میں کام آنے والا

ہو، علاوہ ازیں جس کی حالت یہ ہو کہ انسان اس کو نہ جاننے پر بھی اس دنیا میں اچھی خاصی زندگی بسر کر سکے، اس کے حصول کے لیے عقل مند اپنے کو ہلکان نہیں کرتا۔ نہ اس کے پیچھے عمر عزیز کو فنا کرنا پسند کرتا ہے۔ اس لیے کہ وہ نہیں چاہتا کہ اپنی چند روزہ زندگی ایسی چیزوں میں کھپا دے جو غیر ضروری ہیں۔

ان علوم کے مقابلے میں نبوت نے جن اشیا کو پیش کیا ہے، ان کی جھلک زندگی کے تین پہلوؤں میں دیکھی جا سکتی ہے۔

۱۔ اخلاق نفسیہ کی اصلاح اور ان میں بہترین عادات کا امتزاج، جیسے عدل، سخاوت، عفاف، صدق، برمحل شجاعت، صبر، حلم، رحمت اور ان تمام برائیوں سے اجتناب جو ان اخلاقِ فاضلہ کی ضد ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ منفعت کی عظیم ترین صورت ہے، جس کو اس دنیا میں اپنائے بغیر چارہ نہیں۔ از روئے عقل اس بات میں کوئی شک نہیں کہ نفس کی پاکیزگی اور اس کے بگاڑ کی اصلاح، جسم کے علاج اور اس کی اصلاح سے کہیں بہتر ہے۔ کیونکہ جسم کا علاج خود نفس و روح کی اصلاح کے تابع ہے، اس لیے کہ نفس و روح کے علاج کے معنی یہ ہیں کہ انسان یہ طے کر لے کہ اسے اپنے جسم کے معاملے میں کسی ایسی شے کو گوارا نہیں کرنا ہے جو اس کو مریض بنا دے اور اس کی تکلیفوں میں اس طرح اضافہ کر دے کہ جس کی وجہ سے یہ دوسری اہم مصالح کی انجام دہی سے قاصر رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ جو نظامِ اخلاق جسم اور روح دونوں کی اصلاح کا کفیل ہو، وہ اس نظام سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ لائق توجہ ہے جس سے صرف جسم ہی کی اصلاح ہوتی ہو۔ نبوت کے حق میں یہ دلیل عقلی بھی ہے اور ضروری اور حسی بھی۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ نبوت کے بغیر صرف فلسفے سے اخلاقِ نفس کی اصلاح ناممکن ہے۔ کیونکہ غیر اللہ کی اطاعت پر کوئی بھی فلسفہ انسان کو مجبور نہیں کر سکتا اور پھر ابھی عقل میں خود اختلاف رونما ہے کہ اخلاق کی کون صورت صحیح ہے اور کون صحیح نہیں۔ جس شخص میں قوتِ غضبیہ کا غلبہ ہے وہ اس شخص سے اخلاق و عادات میں مختلف ہوگا جس میں قوت نباتیہ کی فراوانی ہے، اور یہ دونوں عادات و اخلاق میں اس شخص سے جداگانہ کردار کے حامل ہوں گے، جس میں قوت ناطقہ کا عنصر غالب ہے۔

۲۔ منافع نبوت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اس سے ان لوگوں کے ظلم و تعدی کو روک دینا ممکن ہے جن پر وعظ و نصیحت کا اثر نہیں ہوتا اور جو از خود حقائق تک پہنچنے میں عجلت کا ثبوت بہم نہیں پہنچاتے یعنی نبوت سے ایسی فضا پیدا کرنے میں مدد ملتی ہے جس سے دنیا جسمانی زندگی، عزت و ناموس اور مال و دولت

ایسی سبھی چیزیں محفوظ ہوجاتی ہیں اور غلبہ اور تعدی کے مقابلے میں امن وامان حاصل ہوجاتا ہے اور ایسے شخص کے نقصانات کی تلافی کا سامان مہیا ہوجاتا ہے کہ اگر وہ خود چاہے تو اس کا اہتمام نہ کرسکے۔ منافع نبوت کا یہ پہلو بلاشبہ عظیم اور جلیل القدر ہے۔ کوئی شخص بھی اس کے بغیر نہ اس دنیا میں زندہ رہ سکتا ہے اور نہ اس کے بغیر کسی اصلاح کی امید کی جاسکتی ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس کو نظرانداز کردینے کے معنی ہلاکت اور بربادی کے ہیں۔ یہ ایسے فوائد ہیں جن سے وہ علوم تہی ہیں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ ظلم وتعدی کی روک تھام اور باہمی لطف وتودد کی فضا کا تصور نبوت کے بغیر ممکن نہیں۔ کیونکہ جہاں تک غیراللہ کی اطاعت کا تعلق ہے کسی بھی دلیل وبرہان کی رو سے اسے تسلیم نہیں ٹھہرایا جاسکتا۔ اس کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ حق اور خواہشات کی بوقلمونی کسی بھی عقلی اصول کی فرماں روائی ماننے پر آمادہ نہیں۔

۳۔ تیسرا پہلو جسے نبوت کے فوائد میں شمار کرنا چاہیے یہ ہے کہ یہ اس دنیا سے کوچ کے بعد روح کو ہلاکت سے نجات دلاتی ہے، اور یہ اتنی بڑی خوبی ہے کہ کوئی بھی چھوٹی بڑی خوبی اس کا مقابلہ نہیں کرپاتی۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا کو کیوں پیدا کیا اور ہم کیونکر نجات سے بہرہ مند ہوسکتے ہیں؟ اس کو صرف نبوت ہی کے ذریعے جاننا ممکن ہے۔ فلسفیانہ علوم کے بس کا یہ روگ نہیں اور جو شخص اس کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے وہ جھوٹا ہے۔ کیونکہ اس کی تائید میں دلیل وبرہان پیش کرنا ناممکن ہے۔ لہٰذا یہ دعویٰ باطل ٹھہرے گا۔ اگرچہ یہ عین ممکن ہے کہ کوئی اس نوع کا دعویٰ کرے، لیکن دعویٰ کسی کا بھی ہو، جب دلیل وبرہان کے بغیر پیش کیا جائے گا تو ناقابلِ تسلیم ہوگا۔ لطف یہ ہے کہ خود دلیل وبرہان کا تقاضا اس انداز کے دعاوی کو جھٹلاتا ہے۔ بات یہ ہے کہ وہ تمام فلاسفہ جن کو اس سلسلے میں سند سمجھا جاتا ہے خود باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ اس صورت میں یہ ضروری ہوجاتا ہے کہ حقیقت کی طلب وجستجو کے سلسلے میں ان حضرات کے دروازوں پر دستک دی جائے جن کے بارے میں دلیل وبرہان سے ثابت ہو کہ یہ جو کچھ کہتے ہیں خالقِ عالم اور مدبرِ عالم کی جانب سے کہتے ہیں۔ یہ وہ مقام ہے جو ہر اس شخص کو مجبور کرتا ہے جو اپنے نفس کے حق میں عقل و اخلاص کا مدعی ہے کہ وہ اپنی تگ ودو اور کوشش کو صرف اسی حقیقت کے جاننے پر مرکوز کردے، ورنہ وہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنے والا ہے۔ اسے چاہیے کہ علوم نبوت کو چھوڑ کر ایسے علوم میں مشغول نہ ہو جن کا فائدہ نسبتاً کم ہے، اور اگر کوئی اس کم منفعت کے سودے کو اختیار کرے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ کوتاہ

اندیش ہے اور اس کی قوت تمیز فاسد ہے اور اس کی پسند صحیح نہیں ۔ یہی نہیں یہ قابل مذمت ہے، اس نے اپنی جان پر عظیم ظلم ڈھایا ہے ۔

فکر و نظر کی پہلی شرط یہ ہے کہ انسان اس حقیقت پر غور کرے کہ کیا یہ عالم حادث ہے ۔ جیسا کہ انبیا کا دعویٰ ہے یا قدما اور فلاسفہ کی اکثریت کہتی ہے ۔ یا ازلیت کا حامل ہے، جیسا کہ ان کے علاوہ کچھ اور لوگوں کا عقیدہ ہے ۔ عالم کا حادث ہونا ایسا مسئلہ ہے جو حسی و ضروری دلیل پر مبنی ہے ۔ مشاہدہ بتلاتا ہے کہ حیوانات اور نباتات کی تمام تر قسمیں جن کا تعلق نمو و بالیدگی سے ہے، متناہی اور محدود ہیں اور یہ کہ ان میں کی بعض اقوام کے افراد دوسری اقوام کی نسبت سے تعداد میں زیادہ ہیں ۔ جب اس حقیقت میں کوئی شبہ نہ رہا تو یہ بات آپ سے آپ ثابت ہو جاتی ہے کہ ہر تعداد جو متناہی ہو اس کے لیے ایک مبداء آغاز کا ہونا ضروری ہے ۔ مثال کے طور پر فلک کلی کو لو، اس کی ہر ہر حرکت سے زمان و وقت کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہتا ہے جو اس حرکت سے پہلے موجود نہیں ہوتا ۔ چنانچہ ہر شخص اس حقیقت سے آشنا ہے کہ جس چیز میں اضافہ ہوتا ہے، وہ پہلے ناقص ہوتی ہے اور پھر اس میں اضافہ ہوتا ہے ۔ لہذا فلک کلی نقص و اضافہ کا ہدف ٹھہرا، اور ظاہر ہے کہ ان دونوں کا وجود اس شی میں ہوگا جو مبدا و انتہا سے آشنا ہو، اور یہ اگر صحیح ہے تو ضرور اس عالم کا بھی مبدا ہوا، جس کو مبدا محدث کہنا چاہیے ۔ واللہ اعلم ۔

نیز زمانہ تمام تر اسی حقیقت کا نام تو ہے کہ ایک دن (یوم) ہے اور اس کے بعد پھر ایک دن ہے اور اسی تسلسل ایام سے اس کے وجود کا تانا بانا تیار ہوتا ہے اور یہ حقیقت بھی مشاہدہ میں آتی ہے کہ یہ ایک ایک دن ایسا ہے کہ جس کے لیے مبدا و انتہا ہے، جس کے یہ معنی ہیں کہ زمانے کا ہر ہر جزء مبدأ و انتہا سے متصف ہے اور زمانہ اپنے ان اجزا سے الگ کوئی وجود نہیں رکھتا، اس لیے نفس زمانے کے لیے بھی منطقی ضرورت کی بنا پر مبداء و انتہا کو ماننا پڑے گا ۔

جو شخص زمانے کو اس کے سوا محض ایک مدت تصور کرتا ہے، وہ ایسے باطل کا دعوے دار ہے، جس کی تائید میں کبھی بھی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی ۔ اسی طرح جو شخص زمانے کو باری تعالیٰ پر منطبق کرنے کی کوشش کرتا ہے وہ ناحق تناقص کا شکار ہوتا ہے، کیونکہ زمانہ جس طرح کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، مبدا سے متصف ہے اور باری تعالیٰ کے لیے مبدا و آغاز کا تصور سرے سے باطل ہے، کیونکہ وہ تو خالق زمان ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کا وجود غیر زمانی ہو ۔

فکر ونظر کی دوسری شرط یہ ہے کہ اس عالم کو کوئی معرض وجود میں لانے والا ہے یا نہیں۔ عقل کا اوّلین فیصلہ یہ ہے کہ حادث پذیر ہونا اور آغاز وابتدا سے آشنا ہونا ایک فعل ہے، اور فعل منطقی طور سے فاعل چاہتا ہے۔ اس کے سوا اور کوئی صورت ممکن ہی نہیں۔ نیز یہ حقیقت بھی غور طلب ہے کہ جہاں تک اس عالم کی ترقی و تربیت کا تعلق ہے اور اس کی آبادی، زراعت اور حیوانات کو سدھانے وغیرہ کا سوال ہے یہ تمام مسائل ایسے ہیں جو ایک زبان اور لغت کے مقتضی ہیں کہ جس کے ذریعے بات چیت کی جا سکے، اور مخاطب کو اپنا مافی الضمیر سمجھایا جا سکے۔ ہمارا یہ مشاہدہ ہے کہ جو شخص لغت و زبان سے واقف نہیں ہے وہ بات چیت پر بھی قادر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک شخص پیدائشی بہرا ہو تو اس سے ہرگز توقع نہیں کی جا سکتی کہ کبھی وہ بول سکے گا۔ اس سے ثابت ہوا کہ آدمی اسی وقت گفتگو کر سکتا ہے جب وہ گفتگو سن سکے اور اس کے مفہوم سے آگاہ ہو سکے۔ یہی حال تمام علوم کا ہے۔ کوئی بھی شخص اس وقت تک ان میں حسن وکمال پیدا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ ان سے اچھی طرح باخبر نہ ہو۔ اس دعوے کی دلیل تاریخ عالم کے مشاہدے پر مبنی ہے۔ جو شخص زبان وکلام کے تیوروں کو نہیں جانتا وہ علوم وفنون تک رسائی حاصل نہیں کر سکتا، اور وہ قومیں جن میں غیر ترقی زبان ہونے کی وجہ سے علم کا کوئی تصور نہیں، ان میں علوم فنون کے پنپنے اور ترقی کے امکانات کا بھی فقدان ہے۔ چنانچہ بلاد روم، صغانیہ، ترک، دیلم، سبو دان: بر بر اور صحراؤں میں رہنے والے، جب سے دنیا پیدا ہوئی ہے، برابر علوم وفنون سے محروم چلے آرہے ہیں چنانچہ نہ تو ان میں آلاتِ زراعت کا وجود ہے اور نہ کپڑا بننے اور تیار کرنے کا کوئی سلیقہ ہے، اس لیے کہ یہ ساری چیزیں اس وقت معلوم ہوتی ہیں جب کوئی بتانے والا ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جو سرے سے جانتا ہی نہیں، وہ علم میں کیا ترقی کرے گا۔ چنانچہ جو ملک ان علوم وفنون سے شروع ہی سے محروم رہے وہ آج تک اس محرومی سے چھٹکارا حاصل نہیں کر سکے۔

ان کے سوا کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جو تعلیم وتعلم کے بغیر حاصل ہوتی ہیں، جیسے دودھ پینا، اکل و شرب اور جنسی تقاضوں کو پورا کرنا وغیرہ۔ ان چیزوں میں انسان یا حیوانات کو کسی معلم کی ضرورت نہیں پڑتی لیکن جہاں تک زبان اور فنون کا تعلق ہے اس کے لیے لازماً معلم اور استاد کی ضرورت پیش آتی ہے، ایسے استاد ومعلم کی نہیں کہ جن کی طبیعت میں پہلے سے از خود بتقاضائے فطرت بعض چیزوں کا علم رکھ دیا گیا ہے کیونکہ فنون اور صناعات کا علم اگر ایسے ہی طبعی تقاضے کا مرہونِ منت ہوتا تو یہ فنون ہر ہر دور میں اور ہر

جگہ یکساں حیثیت سے پائے جاتے۔ اس لیے کہ فطرت بہرحال ایک ہے۔ اگر فنون وصناعات کا
فطرت کی فیض بخشیوں کا نتیجہ ہوتا تو ہم تمام قوموں کو بغیر کسی امتیاز کے بہرہ مند پاتے، اِلّا یہ کہ کسی
کی وجہ سے کوئی قوم اس سے استفادہ نہ کرپاتی۔

اور اگر یہ تجزیہ صحیح ہے تو منطقی ضرورت اس بات کی مقتضی ہے کہ جس ذات نے اس عالم کو
بخشا ہے، وہی علوم اور فنون کو پیدا کرنے والی ہو۔ چنانچہ اسی ذاتِ گرامی نے یہ زبان اور
اس انسان کو سکھائے جس کو اس نے سب سے پہلے پیدا کیا اور پھر اس معلّم نے ان کو تمام بنی نو
تک وسعت دی۔

دلیل کی یہ نوعیت ضروری اور حسّی ہے، جو ایک طرف تو وجودِ خالق چاہتی ہے اور دوسر
وجودِ نبوت کی مقتضی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ خالقِ عالم ہی نے علوم وفنون کی ابتداً تعلیم دی او
رسالت کا بھی پتا چلتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ پھر اس نبی نے ان علوم وفنون کو ان لوگوں
پہنچایا کہ جن تک پہنچانے کے یہ مکلّف تھے۔

جب ان سب مقدمات کی صحت ثابت ہوچکی تو اب یہ دیکھنا چاہیے کہ اس عالم کو وجود میں لا
واحد ہے، یا کثرت کا حامل ہے۔ اس سوال کا جواب عقل کے بہت ہی قریب تر ہے۔ اس کی تفصیل
کہ اگر واحد نہ ہو تو پھر نہ عدد کا کوئی تصور باقی رہتا ہے اور نہ معدود کا۔ مگر یہ واحد ہے کہاں؟
اس نقطۂ نظر سے پورے عالم کا جائزہ لیا۔ لیکن ہم نے اس میں "مجرد واحد" نہ پایا۔ اس لیے کہ
عالم کی ہر ہر شی تقسیم پذیر ہے اور جب تقسیم پذیر ہے تو کثرت کی حامل ہوئی۔ مگر واحد کا ہونا بہر
ہے اور جب یہ عالم کثرت کا آئینہ دار ہے تو ظاہر ہے کہ یہ "واحد" اس عالم کا حصہ نہیں ہوسکا
کے لیے ضروری ہے کہ "غیرِ عالم" ہو۔ یعنی عالم سے الگ اور علیحدہ ایک ذات ہو، اور یہ علیحدہ
الگ ذات وہی ہے جس نے اس عالم کو وجود کے قالب میں ڈھالا جس میں نہ کثرت ہے اور نہ تعدد، ا
سوا اور کوئی بھی "واحد" نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اسی واحد نے اس عالم کو بنایا۔ چنانچہ یہ عالم
ہے اور بعد میں سطحِ وجود پر ابھرنے والا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں، پہلے یہ وجود سے یکسر عا
پھر اس مکوّن نے اس کی تخلیق کی اور [illegible] یہ اگر درست ہے تو واحد کے ساتھ ساتھ یہ بھی
ہے کہ یہ واحد "اوّل" [illegible] کیونکہ اگر اوّل [illegible] ہو تو یہ ثانی یعنی بعد میں منصۂ شہود پر آنے وا

ہو میں قطعی موجود نہ ہو۔ لہٰذا اگر ثانی موجود ہے تو منطقی ضرورت کا تقاضا ہے کہ اوّل بھی موجود ہو اور
ثانی موجود ہے، اس لیے اوّل بھی موجود ہے۔ مگر یہ اول ہے کہاں؟ ہم نے اس سوال کا جواب
کرنے کی غرض سے اس عالم کا کونہ کونہ چھان مارا۔ ہمیں کہیں بھی ایسا اوّل نہ مل سکا جو ازلی ہو۔ جو
حادث ملا، جو پہلے کتم عدم میں تھا اور پھر اس کو اس پیدا کرنے والے نے سطحِ وجود پر اُبھارا۔ لہٰذا اس
"کو منطقی ضرورت کی بنا پر غیرِ عالم، یعنی اس عالم سے الگ تھلگ ہونا چاہیے اور الگ تھلگ ذات وہی
نے پہلے پہل اس عالم کو پیدا کیا۔

اب جب کہ وجودِ خالق ثابت ہو گیا اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ ایسا واحد ہے جو اوّل ازلی ہے اور
ور سالت کی تصدیق ہو گئی تو ضروری ٹھہرا کہ انبیا کی تعلیمات پر غور کیا جائے۔

جہاں تک عیسائیت کا تعلق ہے، ہم نے دو وجہ سے اسے حد درجہ فاسد پایا۔ ایک تو اس بنا پر کہ
نے توحید کو باپ، بیٹا اور روح القدس میں منحصر جانا۔ دوسرے اس بنا پر کہ ان کے ہاں نقل و
ن کا سلسلہ ناقص ہے۔ مثلاً اناجیل کو صرف تین ہی آدمی روایت کرتے ہیں۔ مرقس، لوقا اور
، جو محض ناقل ہے، اصل الفاظ متی کے ہیں۔ اس طریقِ روایت سے ان کا جھوٹ نکھر کر سامنے آجاتا
علاوہ ازیں ان میں تضاد بھی رونما ہے جو کھلے ہوئے کذب پر دلالت کناں ہے۔ لہٰذا ان کا طریق
مستند نہ رہا۔ علاوہ ازیں اس شریعت کی ساخت میں ان کے دینی علما اور بادشاہوں کا بھی ہاتھ ہے
انھوں نے خود اقرار بھی کیا ہے۔ جب روایت کا یہ انداز ہو تو اس سے استدلال کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ
روایت کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ یہ براہِ راست پیغمبر سے مروی ہو۔

یہودیوں کی شریعت کو بھی ہم نے حد درجہ بگڑا ہوا پایا، اس لیے کہ یہ جن کتابوں سے ماخوذ ہے، وہ اوّل
ے غائب ہیں۔ ان کو ابتدا سے لے کر دورانِ اشاعت تک اتنے لوگوں نے روایت نہیں کیا کہ
بارے میں غلطی اور کذب کا امکان نہ اُبھر سکے۔ اس میں تغیر و تبدل بھی ہوا ہے، اس کے کچھ حصّے
ہی ہوئے ہیں اور پھر ایسے مرحلے بھی آئے ہیں، جب کہ سرے سے اس پر عمل ہی نہیں ہوا اور اس کی
روایت کا اہتمام ہی نہیں ہو سکا۔ وہ یہ دور ہے جب ان کو اقتدار حاصل ہوا اور انھوں نے اسے ماننے
کار کیا۔ اس کے بعد جا کر کہیں انھوں نے اس کو دوبارہ مرتب کیا۔ یہ بھی سیکڑوں برس سے ان میں
روایت کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن اس میں اخبار و احوال سے متعلق خاصا جھوٹ پایا جاتا ہے۔

مزید برآں باوجود زبانی اقرار کے یہودیوں نے عملاً کبھی اس کو قائم کرنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ اور ظاہر ہے جس شریعت کے بارے غفلت وانکار کا یہ عالم ہو وہ من جانب اللہ نہیں ہو سکتی۔ اس کا باطل اور غلط ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ اس کے بتائے ہوئے فرائض و واجبات پر عمل پیرا ہونے کی کوئی صورت پیدا ہی نہیں ہوتی۔

یہودیوں کے بعد ہم نے مجوسیت پر غور کیا۔ ہم نے یہ دیکھا کہ یہ لوگ کھلے بندوں اس بات کے معترف ہیں کہ ان کی شریعت کے کثیر حصے کو اردشیر بن بابک نے ترتیب دیا ہے اور قریب قریب دو تہائی حصہ اس کا اس وقت ضائع ہو گیا جب سکندر نے ان کی کتاب کو نذر آتش کیا۔ جس کتاب کی عدم حفاظت کا یہ حال ہو، اس پر دین کی بنیاد رکھنا کب جائز ہے۔ اس لیے کہ جس کو وہ دین قرار دیتے ہیں، اس کے متعلق ان کی یہ متفقہ رائے ہے کہ اس کا اکثر حصہ ضائع ہو چکا۔ ان حالات میں کوئی بھی عقل مند اس کو شریعت قرار نہیں دے سکتا۔

پھر ہم مانی کے ماننے والوں کو فکر و نظر کا ہدف ٹھہرایا۔ ہم نے دیکھا کہ یہاں بھی نقل و روایت کا سلسلہ فاسد ہے۔ ان میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں ملتا جس نے براہ راست مانی سے دین کی روایت کی ہو۔ پھر مانی کی طرف جو خبریں منسوب ہیں ان میں کھلی ہوئی تحریف بھی پائی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں معجزے کی قبیل کی کوئی شی بھی ان روایات میں منقول نہیں کہ جس سے صحتِ نقل کا ثبوت فراہم کیا جا سکے، جس تعلیم کا یہ حال ہو، اس کے باطل ہونے میں کیا شک ہے۔ اس میں فساد اور بگاڑ کا واضح ثبوت یہ بھی ہے کہ اس میں اس بنا پر قطع نسل کی تعلیم دی گئی ہے تاکہ نور ظلمت کے چنگل سے مخلصی حاصل کر سکے۔ قطع نسل کی یہ تدبیر قطعی ناکام اور ناقص ہے۔ اس لیے کہ ظلمت تنہا انسانی قالب میں نہیں، اس کے حامل بے شمار حیوانات ہیں جو بحری بھی ہیں اور بری بھی، اڑنے والے بھی ہیں اور زمین پر چلنے والے بھی۔ ظاہر ہے کہ یہ سب اپنی نسل ختم نہیں کر سکتے۔ اور پھر جس شریعت کا مدار قطع نسل پر ٹھہرا اس سے بڑھ کر کوئی شریعت فاسد ہو سکتی ہے؟

یہ حقائق اگر درست ہیں تو ایک عاقل کے لیے ضروری ہو جاتا ہے کہ عمر بھر اسی شریعت کی طلب و جستجو اور معرفت میں لگا رہے۔ جس کی وجہ سے اسے معاد میں سرخرو ہونا ہے، اور سدا ہلاکت سے بچنا اور جہنم کی آگ سے مخلصی حاصل کرنا ہے۔ یہی نہیں جس کی بدولت اسے آسمان کی ان بلندیوں تک رسائی حاصل کرنا ہے جو حیات ابدی کا مرکز ہیں جو ہر طرح کے تکدر سے پاک ہیں، سرور و انبساط کے ابدی ٹھکانے ہیں، یعنی

جہاں ایسی لذتوں کا سامنا ہے کہ جو زائل اور منقطع ہونے والی نہیں۔ ہر سمجھ دار انسان کے لیے ضروری ہے کہ وہ دیگر علوم سے صرف اسی حد تک تعرض کرے کہ جس حد تک وہ ان کی غرض و غایت جان سکے اور جہل و نادانی کے عیب کو دور کر سکے اور اس غلط فہمی سے اپنا دامن بچا سکے کہ شاید ان علوم میں ایسے حقائق پائے جاتے ہیں جو علوم دین میں پائے نہیں جاتے۔ ہو سکتا ہے ان علوم میں ایسی باتیں بھی ہوں جن سے دینی حقائق کی تائید ہو سکے، جب وہ ان علوم سے بقدر ضرورت بہرہ ور ہو جائے تو پھر اسے ان علوم کی طرف عنانِ توجہ کو موڑنا چاہیے، جن میں اس کی نجات مضمر ہے۔

اب جہاں تک فلاسفہ کا تعلق ہے، انھوں نے کبھی یہ دعویٰ نہیں کیا کہ انھوں نے ان علوم کی بدولت آخرت میں نجات حاصل کر لی ہے، اور اگر وہ ایسا دعویٰ کریں جب بھی اپنے اس دعوے میں اس بنا پر جھوٹے سمجھے جائیں گے کہ ان کے پاس کوئی دلیل ایسی پائی نہیں جاتی جس سے ابدیت کی تصدیق ہو سکے، جس سے ہر طرح کے تکدر سے مخلصی حاصل کر لینے کی تدبیر کی طرف اشارہ پایا جائے، یا جس سے سرور و لذت ابدی کا سراغ مل سکے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

پھر جہاں تک ان کے نظریات کا تعلق ہے، ان کی اپنی کتابوں کے مطابق ان میں شدید اختلاف رونما ہے۔ بعض حدوثِ عالم کو ثابت کرتے ہیں، جیسے سقراط اور افلاطون ہیں۔ بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ عالم تخلیق و آفرینشِ ازل سے اسی نہج پر چل رہا ہے اور اس کا خالق و فاعل بھی اسی نسبت سے ازلی ہے۔ اس رائے کو لوگ ارسطو کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ نبوت، آخرت اور آخرت میں سزا و جزا یا فرشتے، ان سب کا ثبوت ملتا ہے۔ افلاطون اور کلیلہ دمنہ کے ہندوستانی حکما کا یہی خیال ہے۔ ان میں کے بعض تناسخِ ارواح کے بھی قائل ہیں جیسے سندباد کے قصے سے بھی عیاں ہے۔ غرض ان میں اسی طرح کا اختلاف رائے ہے، جس طرح کہ دوسروں میں ہے۔ ثمہ بھر فرق یا امتیاز اس میں پایا نہیں جاتا۔

اس بنا پر عقل مند اور خود اپنے حق میں خیر خواہ اسی شخص کو سمجھا جائے گا جو اطاعت و پیروی کے لیے ایسی شخصیت کو چنے جو اسے نجات کے راستے پر ڈال دے اور اس شخص کو مجنون خیال کیا جائے گا جو ایسے شخص کی ارادت کا جوا اپنی گردن میں ڈالے جو نہ تو اسے نجات سے ہم کنار کر سکتا ہے اور نہ دنیا و عقبیٰ میں کوئی فائدہ ہی پہنچا سکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر اور حماقت کیا ہو سکتی ہے۔

اگر یہ مقدمات صحیح ہیں تو یہ وصف صرف ہمارے ہادی ہی میں پایا جاتا ہے جس کو ہمارے خالق نے
طرف مبعوث فرمایا ہے کہ وہ دنیا و عقبیٰ میں ہمارے لیے نجات و خلاصی کا سبب قرار پائے۔ اس
ت سے آگاہ رہنا بھی ضروری ہے کہ جس شخص نے علم شریعت اس غرض سے حاصل کیا کہ وہ اس
اسی تفوق حاصل کرے یا مال و دولت کو اپنے دامنِ طلب میں سمیٹے، اس کے بارے میں سمجھ لیجیے کہ اس
ت مول لی۔ اس لیے کہ اس نے ایسی چیز چاہی جس کی طلب و جستجو کے لیے اس کے خالق نے اسے پیدا
یا۔ ہمیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ملا ہے، وہ صرف یہ ہے کہ ہم ایسی شریعت کے حصول کو اپنا
العین ٹھہرائیں جس کے ذریعے دنیا و آخرت میں ہم نجات سے بہرہ مند ہو سکیں اور اللہ کے عذاب
وظ رہ سکیں۔ لہٰذا جس نے اپنی طلب و جستجو کا محور کسی ایسی چیز کو بنایا، جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے
یا، اس نے اس کی عطا و بخشش سے محرومی حاصل کی، اس کی محنت رائیگاں گئی، عمل باطل
سعی و کوشش نے غلط راستہ اختیار کیا۔

سی طرح اس حقیقت کو بھی جان لینا ضروری ہے کہ جس شخص نے شریعت کو ایسے شخص کے ذریعے حاصل
سعی کی، جس کی روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچی یا جس نے ایسے شخص کی پیروی
کی پیروی کا اللہ تعالیٰ نے اس کو مکلف نہیں ٹھہرایا، اس نے بھی خسارے کا سودا کیا اور اپنے اعمال
کیا۔

ہم نے جو باتیں بیان کی ہیں یہ بعینہٖ ان اہلِ حق حضرات کا وتیرہ رہا ہے کہ جنھوں نے آنحضرت
ں صحبت سے استفادہ کیا، اور دین کی تعبیر کا وہی انداز ان کے بعد تابعین اور تبع تابعین نے
یا۔ اس زمانے میں کچھ ایسی فاسد اور غیر صحیح آرا کا بھی اظہار ہوا، جن کے متعلق ہر شخص جانتا ہے کہ
ناز و رواج کب ہوا۔ یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ وہ تمام افکار جو آنحضرتؐ کے پیغام اور
سے متصادم ہیں، باطل ہیں، اور باطل سے دامن کشاں ہی رہنا چاہیے۔ یہ ہے تمھارے سوال
، جو اگرچہ بدرجہ غایت مختصر ہے، تاہم اس میں بیان اور دلائل کی کمی نہیں۔ وباللہ التوفیق۔

ساجدہ جبیں

علمِ ریاضی میں مسلمانوں کی خدمات

قرآن و حدیث میں جا بجا علم کے حصول و اشاعت کی تاکید کی گئی ہے اور علوم و فنون کا فروغ اسلامی تہذیب کا طرۂ امتیاز ہے۔ علمِ ریاضی بھی اس میں شامل ہے اور دیگر علوم کی طرح علمِ ریاضی میں بھی مسلمانوں کے شغف کا سرچشمہ قرآن حکیم کا علمی اسلوب ہے۔ قرآن حکیم میں جا بجا علم کی فضیلت بیان فرمائی گئی ہے اور اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کو کائنات کے اندر غور و فکر کی تلقین کی گئی ہے۔ یہاں چند ان آیات کا ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے جو سائنسی تحقیق اور علم ریاضی کے حصول کی دعوت دیتی ہیں:

۱۔ "زمین و آسمان کی تخلیق، رات دن کے اَدل بدل، کشتی کے وہ مال جو لوگوں کو فائدہ پہنچاتا ہے، لے کر دریا میں چلنے اور پانی میں جو اللہ نے آسمان سے نازل کیا اور اس سے زمین کو مردہ ہو جانے کے بعد زندہ کیا اور اس میں ہر قسم کے جانور پھیلا دیے۔ ہواؤں کے چلنے میں اور زمین و آسمان کے مابین تسخیر شدہ بادلوں میں اہلِ عقل کے لیے نشانیاں ہیں"۔ (البقرہ: ۱۶۴)

۲۔ "اللہ وہ ہے جس نے سورج کو چمک والا اور چاند کو اُجالے والا بنا دیا اور ان کی منزلیں مقرر کر دیں تاکہ تم برسوں کی گنتی اور حساب جان سکو، اللہ تعالیٰ نے اسے با مقصد بنایا ہے، وہ اہلِ علم کے لیے نشانیاں کھول کھول کر بیان کرتا ہے"۔ (یونس: ۵)

۳۔ اور ہم نے رات اور دن کو دو نشانیاں بنایا۔ سو رات کی نشانی کو ہم نے دھندلا بنایا اور دن کی نشانی کو ہم نے روشن بنایا تاکہ (دن کو) اپنے رب کی روزی تلاش کرو اور تاکہ برسوں کا شمار اور حساب معلوم کرو اور ہم نے ہر چیز کو خوب تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے"

(بنی اسرائیل: ۱۲)

مندرجہ بالا قرآنی آیات میں مطالعہ سائنس کے ضمن میں بالخصوص فلکیاتی مظاہر کی روشنی میں علم حساب کی ضرورت و اہمیت بیان کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید میں قانون

وراثت کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ (دیکھیے سورہ النساء آیت ۷ تا ۱۲) جو کہ کسر
حساب کی تعلیم کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم کی رو سے چاند اور سورج کی گ
کے حساب سے نمازوں کے اوقات، رمضان میں سحر و افطار کا تعین اور مواقیت
جیسے اہم دینی امور کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ (ملاحظہ ہو البقرہ آیت ۱۸۷ تا ۱۸۹)

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی دینی علوم کے پہلو بہ پہلو دنیوی علوم سیکھنے کی حوصلہ افزا
فرمائی، جن میں ریاضی کی تعلیم بھی شامل ہے[۱]۔ آنحضرت کی وفات کے بعد آپ کے خلفا
اور دیگر حکمرانوں نے علمی سرگرمیوں کو بے حد اہمیت دی۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا عہد خلافت تاریخ اسلام کا سنہری دور ہے۔ ان کا یہ فرما
اس حقیقت پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے عہد میں حساب و کتاب کی تعلیم ضروری تھی۔

"دبلاد اسلامیہ میں سے کوئی شخص بازاروں میں دکان نہیں کھول سکتا جب تک وہ تجارت
کے بارے میں دینی احکام سے آگہی نہ رکھتا ہو"[۲]

حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی حضرت عمرؓ کی تعلیمی پالیسی پر عمل پیرا رہے۔ آ
دینی علوم کے ساتھ دنیوی علوم میں بھی مہارت رکھتے تھے اور حساب کے بہت بڑے ماہر تھے
آپ نے عربی حروف تہجی کی عددی علامیت کو مرتب کیا۔

حضرت معاویہ بن ابوسفیان سلطنت بنو امیہ کے بانی تھے۔ ان کو دربار رسالت کا کا
وحی ہونے کا شرف حاصل ہے۔ امام احمد نے اپنی مسند میں عرباض بن ساریہ سے ر
کی ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ "الٰہی! تو معاویہ ک
حساب سکھادے اور اس کو عذاب سے محفوظ رکھ"[۳]

دنیائے اسلام میں اعلیٰ تعلیم کا مشہور ادارہ "بیت الحکمت" کے نام سے خلیفہ ہارون الرشید

---

[۱] سعید اختر، ہمارا نظام تعلیم، ص ۱۳۔ لاہور ۱۹۷۶۔
[۲] محور۔ لاہور، تعلیم نمبر، ص ۴۰
[۳] جلال الدین سیوطی، تاریخ الخلفاء ص ۲۸۷ کراچی ۱۹۷۶

کے عہد میں قائم ہوا۔ یہاں تعلیم و تحقیق کا کام وسیع پیمانے پر ہوا۔ اس درس گاہ میں محمد بن موسےٰ الخوارزمی، ثابت بن قرہ، یعقوب الکندی، یحییٰ بن منصور، شجاع الحاسب جیسے نامور ریاضی دان علمی خدمات سرانجام دیتے تھے[۴]

احمد بن عبداللہ حبش حاسب (م ۸۳۰ء) مامون کے زمانے کا ایک ماہر ریاضی دان تھا۔ چنانچہ اسی مہارت کے باعث اس کا لقب حاسب ہوگیا تھا جس کے معنی حسابی یعنی ریاضی دان کے ہیں[۵] ریاضی میں علم المثلث (ٹرگنومیٹری) اس کی تحقیق کا خاص میدان تھا۔ وہ علم المثلث کے اعمال جیب زاویہ (SINE) جیب مستوی (COSINE) جیب معکوس (VERSINE) ظل (TANGENT) اور فلکیاتی مسائل کے اطلاق میں مہارت تامہ رکھتا تھا[۶] اس کا ایک امتیاز یہ ہے کہ اس نے ٹرگنومیٹری میں فضل جیوب (COTANGENT) اور قاطع (SECANT) کو پہلی مرتبہ رواج دیا اور ان کے نقشے تیار کیے[۷]

حجاج بن یوسف (م ۸۳۲ء) ریاضی میں ایک محقق کا درجہ رکھتا تھا۔ علمی دنیا میں اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے جیومیٹری کی مشہور کتاب "مقدمات اقلیدس" کو عربی زبان میں ڈھالا۔ یہ کتاب ایک یونانی ریاضی دان اقلیدس کی تصنیف تھی جو بیسویں صدی کے آغاز تک دنیا بھر کی درس گاہوں میں جیومیٹری کی واحد درسی کتاب کے طور پر رائج تھی اور اب بھی مغرب و مشرق میں جیومیٹری کی جو کتابیں زیر درس ہیں وہ اسی کا چربہ ہیں[۸]

ریاضیات میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی (م ۸۵۰ء) کی خدمات سنہری حروف میں لکھے جانے

---

[۴] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا جلد دوم، ص ۵۰۵

[۵] ابن القفطی، تاریخ الحکما، لائبزگ ۱۹۳۰، ص ۱۷۰

[۶] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، لاہور، جلد ہفتم ۱۹۷۲، ص ۸۶۲

[۷] پروفیسر حمید عسکری، نامور مسلمان سائنس دان، لاہور ۱۹۶۲ء، ۲۰۱

[۸] ایضاً، ص ۲۰۰

کے قابل ہیں۔ ریاضی میں اس کی دو کتابیں "حساب" اور "الجبر والمقابلہ" تاریخی حیثیت کی حامل ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ میں اہلِ یورپ نے ریاضی کی بنیادی تعلیم انہی دو کتابوں سے حاصل کی۔ مسلمانوں میں الجبرے پر سب سے پہلی کتاب جو لکھی گئی محمد بن موسیٰ الخوارزمی کی "المخ فی حساب الجبر والمقابلہ" ہے۔ اصل کتاب کے حاشیے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام میں محمد بن موسیٰ اس فن کا موجد ہے[۹]

اہلِ یورپ الخوارزمی کی کتاب "الحساب" کے ذریعے سے آگاہ ہوئے۔ کلمہ الصفر ہندی لفظ (SUNYA) کا ترجمہ ہے۔ یہی لفظ لاطینی میں (CIFRUM) ہسپانوی میں (CIFRA) فرانسیسی میں (CHIFFRE) اطالوی میں (CIFRA) اور انگریزی میں IPHER استعمال ہوا جو پھر اختصاراً (ZERO) ہو گیا[۱۰]

اہلِ مغرب اعداد کو رومن طریقے سے لکھتے تھے جن سے حساب کے مختلف اعمال مثلاً جمع تفریق، ضرب، تقسیم اور تحویل سخت مشکل اور پیچیدہ ہو جاتے تھے۔ گنتی لکھنے کے جو طریقے عربی ہندسوں کے رواج سے پہلے یورپ میں رائج تھے وہ نسبتاً بہت بھدے تھے[۱۱] مگر موسیٰ الخوارزمی کا "حساب"، وہ کتاب تھی جس سے اہلِ مغرب نے گنتی کے عربی طریقے کو اخذ کیا اور پھر اسے اپنی علامتوں میں تبدیل کر کے رومن طریقے کی بجائے رائج کیا۔ اس کے لیے اہلِ یورپ خوارزمی کے بہت زیادہ احسان مند ہیں[۱۲]

"حساب" اور "الجبرا" کے علاوہ موسیٰ الخوارزمی نے ایک رسالہ لکھا جس میں زاویوں کے جیب اور ظل کے نقشے دیے گئے ہیں۔ یہ ٹرگنومیٹری میں اس کی مہارت کا ثبوت ہے۔ لیکن الخوارزمی کا سب سے بڑا کارنامہ الجبرے پر اس کی کتاب "الجبر والمقابلہ" ہے جو اپنے موضوع

---

۹ ابن القفطی، ک۔م۔ب، ص ۲۷۱

۱۰ علی احمد الشحات، ابوریحان البیرونی، مصر ۱۹۶۸، ص ۱۹۳

۱۱ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد دوم، ص ۵۲۰

۱۲ پرنسپل انسائیکلوپیڈیا، ص ۱۲۳

کے لحاظ سے دنیا کی پہلی تصنیف ہے۔

خوارزمی کا الجبرا آج سے بارہ سَو سال پہلے لکھا گیا تھا۔ جب دنیا میں انسانی علم موجودہ زمانے کی بہ نسبت نہایت ہی محدود تھا۔ لیکن اس کے باوجود اس کے الجبرے میں جو سوالات حل کیے گئے ہیں ان سے بیشتر ایسے ہیں جو آج بھی ہمارے ہائی سکولوں کے ریاضی کے نصاب میں شامل ہیں۔

اس الجبرے میں عام ابتدائی قاعدوں کے بعد جو شے سب سے اہم نظر آتی ہے وہ مساواتیں حل کرنے کے طریقے ہیں، ان میں سے ہر طریقے کی وضاحت پہلے مثالوں سے کی گئی ہے اور پھر اس کے حل کرنے کے کلیے کا استخراج کیا گیا ہے اور یوں ریاضی میں استقرائی طریقہ استعمال کیا گیا ہے۔

سب سے پہلے وہ مساواتوں کی عام تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے:

الجبرے میں جو مساواتیں اور ان پر مبنی سوالات آتے ہیں ان میں عموماً تین چیزیں ہوتی ہیں:

۱۔ نامعلوم شے جس کی قیمت نکالنا مقصود ہوتا ہے۔

۲۔ اس نامعلوم شے کا مربع۔

۳۔ کوئی عدد یا اعداد جن کی مدد سے اس نامعلوم شے کی قیمت نکالی جاتی ہے۔

مثلاً لا^2 + ۱۰لا = ۳۹

ایک مساوات ہے جس میں "لا" ایک نامعلوم شے ہے۔ لا^2 اس نامعلوم شے کا مربع ہے اور ۳۹ ایک عدد ہے۔"

مساوات کی عام تشریح کرنے کے بعد خوارزمی نے ان مساوات کو جس میں پہلے اور دوسرے درجے کی مساواتیں شامل ہیں اپنے مخصوص طریقے سے چھ قسموں میں تقسیم کیا ہے اور ان کے حل کرنے کے طریقوں کی وضاحت مثالوں سے کی ہے۔ یہ قسمیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ اس میں ایک نامعلوم شے کا مربع یا اس کے چند گنا برابر ہوتا ہے۔

مثلاً لا^2 = ۵لا

۲۔ اس میں نامعلوم شے کا مربع یا مربع کا چند گنا ایک نامعلوم شے کے برابر ہوتا ہے

مساوات میں اگر نامعلوم شے کے مربعے کا چند گنا ایک خاص عدد کے برابر ہو تو پہلے نامعلوم شے کے مربعے کی قیمت معلوم کرنی چاہیے۔ پھر اس کا جذر لینے سے نامعلوم شے کی قیمت نکالی جا سکتی ہے۔

مثلاً $۵\,\text{لا}^{۲} = ۸۰$

۳۔ اس میں نامعلوم شے کا چند گنا ایک خاص عدد کے برابر ہوتا ہے۔

مثلاً $۴\,\text{لا} = ۲۰$

۴۔ اس میں نامعلوم عدد کا مربع اور اس عدد کا چند گنا ایک خاص عدد کے برابر ہوتا ہے۔

مثلاً $\text{لا}^{۲} + ۱۰\,\text{لا} = ۳۹$

اس مساوات کو حل کرنے کے لیے پہلے لا کے عددی سر کا نصف نکالیں پھر اس کا مربع نکالیں اور اسے دوسری طرف کے عدد میں جمع کریں، اس طرح جو عدد حاصل ہو اس کا جذر معلوم کریں۔ اس جذر میں سے لا کے عددی سر کے نصف کو تفریق کریں تو حاصل تفریق لا کی مطلوبہ قیمت ہوگی۔

۵۔ اس میں نامعلوم عدد کے مربعے یا اس کے چند گنے اور ایک دیے ہوئے عدد کا مجموعہ اس عدد کے چند گنے کے برابر ہوتا ہے۔

مثلاً $\text{لا}^{۲} + ۲۱ = ۱۰$

اس مساوات کو حل کرنے کے لیے پہلے لا کے عددی سر کا نصف لیں، پھر اس کا مربع نکالیں، اس میں سے دوسری طرف کا عدد تفریق کریں۔ اس طرح جو حاصل تفریق نکلے، اس کا جذر معلوم کریں۔ اس جذر کو جب لا کے عددی سر کے نصف میں سے تفریق کریں گے تو حاصل تفریق لا کی ایک قیمت ہوگی۔ اور جب اس جذر کو لا کے عددی سر کے نصف کے ساتھ جمع کریں گے تو حاصل جمع لا کی دوسری قیمت ہوگی۔ مثلاً اوپر کی مساوات میں لا کا عددی سر ۱۰ ہے، اس کا نصف ۵ ہے۔ ۵ کا مربع ۲۵ ہے۔ اس میں سے دوسری طرف کا عدد یعنی ۲۱ تفریق کرنے سے ۴ حاصل ہوتے ہیں، ۴ کا جذر ۲± ہے۔ اس جذر

کو لا کے عددی سر کے نصف یعنی ۵ سے تفریق کرنے سے ۳ حاصل ہوتے ہیں۔ پس لا کی قیمت ۳ ہے۔ نیز اس جذر ۲ کو لا کے عددی سر کے نصف یعنی ۵ میں جمع کرنے سے ۷ حاصل ہوتے ہیں۔ پس لا کی دوسری قیمت ۷ ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہے کہ اس مساوات کی شرائط پر دو عدد پورے اُترتے ہیں۔ ایک ۳ ہے جس کا مربع ۹ ہے اور ایک ۷ ہے جس کا مربع ۴۹ ہے۔ اس خاص قسم کی مساوات کے حل کی تشریح کرتے ہوئے خوارزمی مزید لکھتا ہے :

"جب کبھی تم کو ایسے مساوات سے واسطہ پڑے تو آخر میں تمھیں جمع اور تفریق کے دونوں عمل کرنے پڑیں گے۔ اگر ایک عمل سے جواب نہیں نکلے گا تو دوسرے عمل سے نکل آئے گا۔ لیکن اکثر اوقات جمع اور تفریق کے دونوں عملوں سے دو جواب نکل آئیں گے۔

ایسی مساواتوں کے متعلق ایک اور بات ذہن میں رکھنے کے قابل ہے، وہ یہ ہے کہ جب تم لا کے عددی سر کا نصف لے کر اس کا مربع نکالتے ہو تو اس مربع کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسری طرف کے عدد سے بڑا ہو۔ کیونکہ مساوات کو حل کرنے کے دوران میں اس مربع میں سے دوسری طرف کے عدد کو تفریق کرنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ مربع دوسری طرف کے عدد سے چھوٹا ہو تو پھر اس مساوات کا کوئی حل نہیں نکلے گا۔ اگر یہ مربع دوسری طرف کے عدد سے برابر ہو تو پھر اس مساوات کا صرف ایک حل نکلے گا جو لا کے عددی سر کے نصف کے برابر ہوگا۔ اس حالت میں تمھیں آخر میں جمع یا تفریق کا کوئی عمل نہیں کرنا پڑے گا۔

۶۔ اس مساوات میں نامعلوم عدد کے چھ گنے اور ٹھیک دیے ہوئے عدد کا مجموعہ اس نامعلوم عدد کے مربع یا اس کے چند گنے کے برابر ہوتا ہے۔

مثلاً ۳ لا + ۴ = لا^{۲}

اس مساوات کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ پہلے لا کے عددی سر کا نصف لیں، اور اس کا مربع نکالیں، پھر اس میں اس طرف کا عدد جمع کریں اور حاصل جمع کا جذر نکالیں اس جذر میں لا کے عددی سر کا نصف جمع کرنے سے لا کی مطلوبہ قیمت نکل آئے گی۔

مثلاً اوپر کی مساوات میں لا کا عددی سر ۳ ہے، اس کا نصف ۳/۲ یعنی ۱ ۱/۲ ہے۔
۔ کا مربع ۹/۴ یا ۲ ۱/۴ ہے۔ اس میں اس طرف کا عدد یعنی ۴ جمع کرنے سے ۶ ۱/۴ یا ۲۵/۴
اصل ہوتا ہے۔ ۲۵/۴ کا جذر ۵/۲ یعنی ۲ ۱/۲ ہے۔ اس کو لا کے عددی سر کے نصف
نی ۱ ۱/۲ میں جمع کرنے سے ۴ حاصل ہوتے ہیں۔

اس لیے لا = ۴

الجبرے کی موجودہ زمانے کی کتابوں میں عام دستور ہے کہ مساواتوں کے حل کرنے
ے قاعدے سکھانے اور ان کی مثالوں کی مشق کروانے کے بعد ایسے عبارتی سوالات پیش
یے جاتے ہیں جن میں ان مساواتوں کا عملی اطلاق ہوتا ہے۔ یہی طریقہ خوارزمی نے بھی اپنے
جبرے میں اختیار کیا ہے۔ چنانچہ مساواتوں کی ان چھ قسموں کے حل کرنے کے قاعدے
ر ان کی امثلہ رقم کرنے کے بعد اس نے ان مساوات پر مبنی چھ عبارتی سوالات مع ان کے
ل کے درج کیے ہیں۔ ان کے علاوہ محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اپنے شہرۂ آفاق الجبرے میں
بعض زائد سوالات اور ان کے حل بھی درج کیے ہیں [۱۳]

خوارزمی کے الجبرے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس میں الجبرے کے متعدد سوالات
جیومیٹری کی اشکال سے بھی حل کیا گیا ہے اور یہ خوارزمی کی خاص اختراع ہے جس کا اتباع مغرب
ے ریاضی دانوں نے کیا ہے [۱۴]

الخوارزمی کے الجبرے میں کچھ جیومیٹری کے حصے بھی شامل ہیں۔ اس نے قائمۃ الزاویہ
مثلثوں کا ایک مسئلہ اخذ کیا اور اس کو سادہ ترین صورت میں ثابت کیا جب کہ قائمۃ الزاویہ مثلث
متماثل الساقین ہو۔ اس کے علاوہ اس نے مثلث متوازی الاضلاع اور دائرے کے
رقبے معلوم کرنے کے طریقے بھی پیش کیے ہیں۔

۱۳ھ پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۲۳۱ — ۲۶۲

۱۴ھ - GEORGE SARTON, INTRODUCTION TO HISTORY OF SCIENCE
VOL. I WASHINGTON, 1950, P. 565

π کے لیے اس نے ۳½ قیمت استعمال کی۔ اس کے علاوہ π کی دو مزید قیمتیں π = ۳⅐ اور π = ۶۲۸۳۲ / ۲۰۰۰۰ کو بھی استعمال کیا تو آپ کے الجبرے کا لاطینی میں ترجمہ کیا گیا تو الخوارزمی سے الگورتھمی بن گیا جس سے موجودہ لفظ الگورتھم وجود میں آیا[15] الخوارزمی نے "خیالی مقداروں کے نظریے" کے یک درجی اور دو درجی مساواتوں کے تحلیلی اور ترسیمی حل بھی پیش کیے[16]

خوارزمی نے اپنا الجبرا وراثت، قانون حصص، عدالتی دعوؤں اور تجارتی معاملات کے متعلق لوگوں کی عملی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے لکھا اور ان مسائل کو موضوع بنایا، جن کا تعلق علم الفرائض سے ہے[17]

مامونی عہد کا ایک نامور ریاضی دان موسیٰ بن شاکر اپنے ایام شباب میں ایک بہادر راہزن تھا۔ لیکن بعد میں توبہ کر کے مامون کے مصاحبوں میں شامل ہو گیا اور علمی زندگی اختیار کر لی۔ اس نے علم ہندسہ میں شہرت حاصل کی تھی۔ چنانچہ القفطی اس کے لیے "مقدم فی علم الہندسہ" یعنی علم ہندسہ کے ماہر کا لقب استعمال کرتا ہے[18] اس نے مثلث کا رقبہ اس کے اضلاع کی مدد سے نکالنے کا مشہور فارمولا پیش کیا[19]

---

[15] CAJORI, HISTORY OF MATHEMATICS, LONDON 1919 PP. 102-104

[16] M. ABDUR REHMAN KHAN, A BRIEF SURVEY OF MUSLIM CONTRIBUTION TO SCIENCE AND CULTURE, LAHORE 1946, PP. 11, 12

[17] SOLOMON GANDZ, THE ALGEBRA OF INHERITENCE OSIRIS 1938, P. 324.

[18] ابن القفطی، ک۔م۔ب ص ۱۷۰

[19] کاجوری، ک۔م۔ب ص ۱۰۴

محمد بن موسیٰ بن شاکر (م ۸۷۲ء) موسیٰ بن شاکر کا سب سے بڑا بیٹا تھا۔ یہ علمِ ہیئت اور ریاضی کا بہت ماہر تھا۔ اس نے دو مقداروں کے درمیان دو وسطی متناسب مقداروں کے معلوم کرنے کا طریقہ دریافت کیا تھا۔[20]

حسن بن موسیٰ بن شاکر، موسیٰ بن شاکر کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا۔ وہ علمِ ہندسہ کا بہت بڑا محقق تھا۔ اس نے اقلیدس کے صرف چھ بڑے مقالے پڑھے تھے، لیکن اپنی جدّتِ طبع سے چند ایسے مسائل ایجاد کیے جن تک قدما کے ذہن کی رسائی نہ ہوسکی تھی حسن کی طبعِ رسا اور قوتِ غور و فکر کا اندازہ اس واقعہ سے کیا جاسکتا ہے جسے القفطی نے تفصیل سے بیان کیا ہے کہ اس کے زمانۂ طالب علمی میں مامون کے دربار میں خلیفہ کے ایما پر خالد بن عبدالملک نے حسن کا امتحان لیا۔ اس وقت تک اس نے اقلیدس کے چند مقالے پڑھ رکھے تھے، لیکن مامون اور اہلِ دربار کو یہ دیکھ کر بہت تعجب ہوا کہ جب اس سے اس کے آگے کے مسائل پوچھے گئے تو اس نے محض اپنی قوتِ متخیّلہ سے ان کے حل پیش کر دیے جو نہ صرف درست تھے بلکہ بعض اقلیدس سے مختلف تھے۔ یہ اس امر کا ثبوت تھا کہ یہ حل اس کے دماغ کی ایجاد ہے۔ اس کے ایجاد کردہ مسائل میں زاویہ کو تین مساوی حصوں میں تقسیم کرنا بھی شامل ہے اور اس موضوع پر "قسمۃ الزاویہ بثلاثۃ اقسام متساویہ" کے نام سے اس نے ایک کتاب بھی لکھی ہے۔[21]

حسن بن موسیٰ بن شاکر کا جیومیٹری میں خاص کارنامہ وہ مسائل ہیں جو اس نے قطع ناقص (ELLIPSE) کے متعلق بیان کیے ہیں۔ اس سے قبل ریاضی دان صرف دائرے کے مسائل ہی سے واقف تھے، نہ وہ بیضے کے مسائل سے آگاہ تھے نہ بیضے کے بنانے کا قاعدہ جانتے تھے۔[22]

---

[20] پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۲۰۵

[21] ابن القفطی، ک۔م۔ب، ص ۴۴۲ – ۴۴۳

[22] جارج سارٹن، ک۔م۔ب، ص ۵۶۱

یعقوب الکندی (م ۸۷۳ء) ایک ہمہ گیر شخصیت کا مالک تھا، اس کی تحقیق کا دائرہ بہت وسیع تھا۔ ریاضی میں علم الاعداد اس کا خاص میدان تھا۔ اس سے پہلے اعداد نویسی کے نئے طریقے سے محمد بن موسیٰ خوارزمی متعارف کرا چکا تھا، لیکن کندی نے اس طریقے کو اتنا آگے بڑھایا کہ محض اعداد اور ان کی خاصیتوں کے بارے میں اس کے قلم سے چار کتابیں مرتب ہوگئیں۔ ان کی تصانیف کی مجموعی تعداد ۲۶۵ تھی۔ ان میں حساب پر گیارہ شامل تھیں[۲۳] ان کتابوں میں اعداد کی ہم آہنگی، اطلاقی اعداد، اضافی مقدار اور اعداد کے ذریعے پیش گوئی جیسے موضوعات شامل تھے[۲۴]

ثابت بن قرہ حرانی (م ۹۰۱ء) کو ریاضی سے بہت دلچسپی تھی۔ ثابت اور اس کے ساتھیوں کی ایک نمایاں خدمت یہ ہے کہ انھوں نے قدیم یونانی فلکیات اور ریاضی کو عربی میں منتقل کیا[۲۵]۔ ثابت بن قرہ نے سال کی صحیح مدّت کے تعیّن کی کوشش کرتے ہوئے سال کی کمیت ۳۶۵ دن ۶ گھنٹے ۹ منٹ اور ۱۰ سیکنڈ بتائی جو موجودہ تحقیق کے بہت قریب ہے[۲۶] ثابت بن قرہ کا ایک بہت بڑا کارنامہ موافق اعداد (AMICABLE – NUMBERS) کے متعلق کلیے کا استخراج ہے جس سے اس کی ریاضی دانی کا کمال ظاہر ہوتا ہے۔

"کوئی مرکب عدد جن چھوٹے عددوں پر باری باری پورا تقسیم ہوتا جائے وہ چھوٹے عدد اس مرکب عدد کے اجزائے مرکبہ کہلاتے ہیں۔ مثلاً ۲۰ ایک مرکب عدد ہے جسے باری باری ۱، ۲، ۴، ۵ اور ۱۰ پر تقسیم کیا جا سکتا ہے، اس لیے ۱، ۲، ۴، ۵ اور ۱۰ یہ پانچوں عدد ۲۰ کے

---

۲۳ ALI ABDULLAH AL-DAFFA, THE PHILOSOPHER OF THE ARABS P. 185

۲۴ GEORGE N. ATIYAH, AL-KINDI – THE PHILOSOPHER OF THE ARABS P. 185

۲۵ ابن القفطی، ک۔م۔ب، ص ۱۲۰

۲۶ عمر فروخ، تاریخ الفکر العربی، بیروت ۱۹۶۲، ص ۲

اجزائے مرکبہ ہیں لیکن چونکہ ۲۰ کو ۳، ۶، ۷، ۸ اور ۹ پر پورا پورا تقسیم نہیں کیا جا سکتا، اس لیے یہ پانچوں عدد ۲۰ کے اجزائے مرکبہ نہیں ہیں۔ یہاں یہ امر یاد رہے کہ کسی عدد کے اجزائے مرکبہ اور اجزائے ضربی میں بڑا فرق ہے۔ اجزائے ضربی ہمیشہ مفرد ہوتے ہیں اور ان کا حاصل ضرب اس عدد کے عین برابر ہوتا ہے۔ مثلاً بیس[۲] کے اجزائے ضربی ۱، ۲، ۲ اور ۵ ہیں جو سب کے سب مفرد ہیں اور ان کا حاصل ضرب ۲۰ ہے، لیکن اجزائے مرکبہ مفرد اور مرکب دونوں ہو سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ان کا حاصل ضرب اس عدد کے برابر نہیں ہوتا۔ جب دو مرکب اعداد ایسے ہوں کہ پہلے عدد کے اجزائے مرکبہ کا مجموعہ دوسرے عدد کے برابر ہو جائے اور دوسرے عدد کے اجزائے مرکبہ کا مجموعہ پہلے عدد کے برابر ہو جائے تو یہ دونوں عدد آپس میں موافق عدد کہلاتے ہیں۔

موافق عددوں میں عام طور پہ ۲۲۰ اور ۲۸۴ کی مثال دی جاتی ہے۔ ۲۲۰ کے اجزائے مرکبہ ۱، ۲، ۴، ۵، ۱۰، ۱۱، ۲۰، ۲۲، ۴۴، ۵۵ اور ۱۱۰ ہیں۔ ان کا مجموعہ ۱ + ۲ + ۴ + ۵ + ۱۰ + ۱۱ + ۲۰ + ۲۲ + ۴۴ + ۵۵ = ۲۸۴ بنتا ہے۔ اور ۲۸۴ کے اجزائے مرکبہ ۱، ۲، ۴، ۷۱ اور ۱۴۲ ہیں ان کا مجموعہ ۱ + ۲ + ۴ + ۷۱ + ۱۴۲ = ۲۲۰ بنتا ہے۔ اس وجہ سے ۲۲۰ اور ۲۸۴ موافق اعداد ہیں۔

ریاضی دانوں نے موافق عددوں کے اس طرح کے بعض دیگر جوڑے بھی معلوم کیے ہیں۔ لیکن ثابت بن قرہ کا کمال یہ ہے کہ اس نے ایسے عددوں کے جوڑے کے لیے ایک کلیہ معلوم کیا جو درج ذیل ہے:

تین عدد ا، ب اور ج ایسے لو کہ

$$ا = ۳ \times (۲)^{ع} - ۱ \qquad ب = ۳ \times (۲)^{ع-۱} - ۱$$

$$ج = ۳ \times ۳ \times (۲)^{۲ع-۱} - ۱$$

جبکہ ع کی قیمت ۱، ۲، ۳، ۴ وغیرہ میں سے کوئی سی لی جا سکتی ہے۔ تب اگر ا، ب اور ج مفرد عدد ہوں تو $(۲)^{ع} \times ا ب$ اور $(۲)^{ع} \times ج$ موافق عدد ہوں گے۔

موافق عددوں کے متعلق مندرجہ بالا کلیہ اتنا مشکل ہے کہ موجودہ زمانے میں بھی صرف

اعلیٰ ریاضی کے ماہرین ہی اس کا استخراج کر سکتے ہیں۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ نویں صدی میں اس سائنس دان کا ریاضی کا علم کتنا اعلیٰ تھا۔

ریاضی میں اس نے موافق اعداد کے علاوہ جیومیٹری کی بعض اشکال کے متعلق ایسے مسائل اور کلیے دریافت کیے جو اس سے پہلے معلوم نہ تھے۔ اقلیدس کا ترجمہ حنین بن اسحٰق نے کیا تھا۔ ثابت نے اس پر نظر ثانی کی اور اسے مزید سلیس اور واضح کیا۔[۲۷]

اس نے مربع اور مکعب پر بھی کتابیں لکھیں اور رماتئنے کے طریقے کو استعمال کیا جس سے کلیات کے متنوع نتائج کی ترقی پذیر صلاحیت کا پتا چلا۔ اس نے مخروطی اشیا کے مطالعہ کو آگے بڑھایا اور کسی مخروطی جسم کے قطعے کا رقبہ معلوم کرنے کا طریقہ بھی دریافت کیا۔[۲۸]

ثابت کے بعد اس کے بیٹے سنان بن ثابت اور پوتے ابراہیم بن سنان نے طب اور ہندسہ میں بہت شہرت حاصل کی اور ان علوم پر نہ صرف متعدد کتابوں کے ترجمے کیے بلکہ خود بھی کتابیں لکھیں۔[۲۹]

ثابت بن قرہ کا ایک رسالہ قطع مکانی (PARABOLA) اور قطع زاید (HYPERBOLA) پر ہے۔ اسے جرمن محقق سوتر (SUTER) نے جرمن زبان میں منتقل کیا اور اس پر ایک تمہید لکھ کر ۱۹۱۸ میں طبع کرایا۔

اسی طرح ایک اور رسالہ منتظم مسبع (REGULAR HEPTAGON) پر ہے جو یونانی سائنس دان ارشمیدس کی ایک تصنیف کا عربی ترجمہ ہے۔ مشہور جرمن محقق سکائے (SCHOY) نے اس کا ترجمہ جرمن زبان میں کیا جو ۱۹۲۶ میں شائع ہوا۔[۳۰]

---

[۲۷] ابن ابی اصیبعہ، طبقات، مصر ۱۹۶۵، ص ۲۱۶

[۲۸] حسین نصر، علم ریاضی" (مترجمہ غلام مرتضیٰ)، سیارہ ڈائجسٹ لاہور، فروری مارچ ۱۹۸۱، ص ۳۶۲

[۲۹] ابن القفطی، ک۔م۔ب، ص ۱۹۰

[۳۰] پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۵۹۷

علم المثلث میں محمد بن جابر البتانی (م ۹۲۹ء) کی دریافتیں نہایت اعلیٰ درجے کی ہیں اس نے زاویوں کے جیوب کا نقشہ بنایا اور دیگر نسبتوں کے ساتھ اس کے تعلق کے متعلق بعض مساواتیں معلوم کیں۔ زاویوں کے ظل کے نقشے تو اس سے پہلے بن کر رائج ہو چکے تھے لیکن زاویوں کے ظل التمام (COTANGENTS) کے نقشے سب سے پہلے اسی نے تیار کیے، وہ ان تین مسلم ریاضی دانوں میں سے ایک ہے جنھوں نے کروی مثلث (SPHERICAL TRIANGLE) کے ضلعوں اور زاویوں میں وہ تعلق ثابت کیا جسے انگریزی طرزِ تحریر میں مندرجہ ذیل طور پر تعبیر کیا جاتا ہے :

$$\cos A = \cos B \cos E + \sin B \cos C \cos A$$

اور کروی قائمۃ الزاویہ مثلث کے لیے اس نے درج ذیل فارمولا اخذ کیا اور رشتہ سے اس کی وضاحت کی۔[۳۱]

$$\cos B - \cos B \sin A$$

البتانی نے نہ صرف صفر سے ۹۰ درجے تک جیب، ظل اور ظل التمام کی صحیح صحیح قیمتیں معلوم کیں بلکہ اس نے کروی مثلثوں کے ٹرگنومیٹری پر الجبرے کے عوامل بھی استعمال کیے۔ اس نے ظل التمام کے ایسے جدول تیار کیے جو درج ذیل مساوات پر منحصر تھے۔[۳۲]

$$\text{Cot } A = \frac{\text{Cos } A}{\text{Sin } A}$$

ابو کامل شجاع بن اسلم بن محمد الحاسب مصری (م ۹۵۵ء) عالم اسلام کا دوسرا بڑا ماہر الجبرا سمجھا جاتا تھا۔ الجبرے پر اس کی مایۂ ناز تصنیف اس موضوع پر الخوارزمی کے الجبرے کے بعد دنیا کی دوسری بڑی کتاب ہے۔

الخوارزمی کے بعد سند بن علی اور ابو یوسف العصیبی نے بھی الجبرے پر مستقل کتابیں

---

[۳۱] دائرۃ المعارف الاسلامیہ، لاہور جلد ۴، ص ۲۴-۲۵

[۳۲] پروفیسر حمید عسکری ماک - م - ب، ص ۲۹۲ — ۳۰۲

لکھیں۔ لیکن ابو کامل کی کتاب ترتیب اور طرزِ بیان کے لحاظ سے بہتر ہے[۳۳] خوارزمی کے الجبرے میں جو امور تشنۂ تکمیل تھے انھیں شجاع حاسب نے مکمل کیا۔ مثلاً دو درجی مساواتوں کے مزید حل نکالے[۳۴]

شجاع حاسب اپنے الجبرے میں جمع، تفریق، ضرب، تقسیم کے قاعدے بیان کرنے کے بعد اس ضمن میں ایک اور قدم آگے بڑھاتا ہے اور جذری رقوم کی جمع تفریق وغیرہ کی بعض صورتیں بیان کرتا ہے۔

مثال کے طور پر دو جذر کا رقوم $\sqrt{\text{ا}}$ اور $\sqrt{\text{ب}}$ کی جمع کے بارے وہ یہ کلیہ بیان کرتا ہے:

$$\sqrt{\text{ا}} + \sqrt{\text{ب}} = \sqrt{\text{ا} + \text{ب} + 2\sqrt{\text{ا ب}}}$$

اسی طرح دو جذری رقوم کی تفریق کے بارے میں وہ ذیل کا کلیہ پیش کرتا ہے:

$$\sqrt{\text{ا}} - \sqrt{\text{ب}} = \sqrt{\text{ا} + \text{ب} - 2\sqrt{\text{ا ب}}}$$

شجاع حاسب کا ایک رسالہ مخمس اور معشر اشکال پر اور ایک اور رسالہ "حساب کے نوادرات" بھی تھا۔[۳۵]

ابو جعفر خازن (م ۹۶۵ء) ایک اور ماہر ریاضی تھا۔ ریاضی میں اس کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے تیسرے درجے کی مساوات کو حل کرنے کا نادر طریقہ نکالا جو اس سے پہلے معلوم نہ تھا۔ کاجوری کی تحقیق کے مطابق وہ پہلا شخص ہے جس نے اس مساوات کو قطع مخروطی کے ذریعے حل کرنے کا طریقہ دریافت کیا۔[۳۶]

علی ابن احمد عمرانی (م ۹۵۶ء) نے الجبرے پر عالم اسلام کی تیسری کتاب تالیف کی

---

[۳۳] ابن الندیم، الفہرست، مصر ۱۳۴۸ھ، ص ۳۸۳

[۳۴] جارج سارٹن، ک۔م۔ب، جلد اول، ص ۵۶۳

[۳۵] پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۳۲۹-۳۳۷، ۶۰۳

[۳۶] کاجوری، ک۔م۔ب، ص ۱۰۷

تھی۔ گویہ کوئی مستقل اور علیحدہ تصنیف نہیں تھی بلکہ ابو کامل شجاع حاسب مصری کے الجبرے کی تشریح تھی لیکن اس میں ان امور کی جو ابو کامل کے الجبرے میں تشنۂ تکمیل رہ گئے تھے، وضاحت کی گئی تھی اور اس کے پیچیدہ سوالوں کا حل پیش کیا گیا تھا۔[۳۷]

ابو اسحاق ابراہیم بن سنان (م ۹۴۶ء) ایک اعلیٰ پائے کا ریاضی دان اور ماہر فلکیات تھا۔ اس کا قابلِ قدر کام قطعِ مکافی پر ہے جس کے بارے میں اس نے ایسے مسائل حل کیے ہیں، جو موجودہ زمانے میں صرف تکملی احصا (INTEGRAL CALCULUS) سے حل کیے جاتے ہیں۔[۳۸]

ابو محمد حامد الخجندی (م ۹۹۳ء) "رے" کی رصدگاہ میں افسر اعلیٰ تھا، جہاں اس نے ایک نہایت ترقی یافتہ مسدس ایجاد کی۔ ریاضی میں اس نے ثابت کیا کہ اگرچہ دو مربع عددوں کا مجموعہ ایک مربع عدد کے برابر ہو سکتا ہے لیکن دو مکعب عددوں کا مجموعہ ایک مکعب عدد کے برابر نہیں ہو سکتا۔[۳۹]

اسپین کے مسلم ریاضی دانوں میں ابو القاسم بن احمد مجریطی (م ۱۰۰۷ء) ایک ممتاز حیثیت کا مالک تھا۔ ریاضی میں اس نے "المعاملات" کے نام سے تجارتی حساب پر ایک کتاب لکھی جو حساب کی اس اہم شاخ پر پہلی تصنیف تھی۔ موافق اعداد پر بھی اس نے ایک رسالہ لکھا تھا۔[۴۰]

ابو الوفا محمد بن احمد یحییٰ بن اسمٰعیل بن عباس بوزجانی (م ۹۹۸ء) کا شمار اسلامی دور کے عظیم ریاضی دانوں میں ہوتا ہے۔ اس نے الجبرے اور جیومیٹری میں بہت سے ایسے نئے مسائل اور قاعدے نکالے جو اس سے پیشتر معلوم نہ تھے۔ تاہم اس کا زیادہ کام

---

[۳۷] پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۳۳۷

[۳۸] ایضاً، ص ۳۳۵

[۳۹] " ، ص ۳۹۱

[۴۰] کاجوری، ک۔م۔ب، ص ۱۰۹

جیومیٹری میں ہے۔ دائرے کے اندر مختلف اضلاع کی منتظم کثیرالاضلاعیں (REGURAR POLYGONS) بنانے کے مسائل قدیم زمانے سے ریاضی دانوں میں مقبول تھے۔ ان کثیرالاضلاعوں میں سے چند ضلعوں والی منتظم مسدس اور آٹھ ضلعوں والی کثیرالاضلاع منتظم مثمن بہت آسانی سے بن جاتی ہیں۔ پانچ ضلعوں کی کثیرالاضلاع منتظم اور دس ضلعوں والی کثیرالاضلاع معشر اگرچہ اتنی آسانی سے نہیں بنتیں لیکن بہرحال ان کا بنانا ناممکن نہیں ہے لیکن سات ضلعوں والی کثیرالاضلاع منتظم مسبع کا بنالینا ابوالوفا سے پہلے ناممکن خیال کیا جاتا تھا۔ ابوالوفا نے نہ صرف اس مسئلے کا حل پیش کیا بلکہ جتنا یہ مسئلہ مشکل اور پیچیدہ تھا، اتنا ہی اس کا حل سادہ تھا۔ "دائرے کے اندر ایک مثلث مساوی الاضلاع بناؤ، اس کے ضلع کی تنصیف کرو، مثلث کا یہ نصف ضلع منتظم مسبع کے ایک ضلع کے برابر ہوگا۔ اس لیے پرکار کو اس کے برابر کھول کر دائرے کو قطع کرو، دائرے کا محیط سات حصوں میں تقسیم ہو جائے، جن کے نقاط کو ملانے سے منتظم مسبع بن جائے گی۔ ٹرگنومیٹری میں جیب التمام، ظل اور ظل التمام کی اصطلاحیں پہلے سے رائج تھیں لیکن قاطع (SECANT) اور قاطع التمام (COSECANT) کو سب سے پہلے ٹرگنومیٹری میں ابوالوفا نے داخل کیا۔[۱۴۱]

ٹرگنومیٹری میں ابوالوفا نے اتنی زیادہ اور اتنے اعلیٰ درجے کی دریافتیں کی ہیں کہ اسے صحیح معنوں میں ریاضی کی اس شاخ کے بہترین موجدوں میں شمار کیا جاسکتا ہے۔ اس نے زاویے کی جیب معلوم کرنے کا ایک نیا کلیہ معلوم کیا اور اس کی مدد سے ۰ درجے سے ۹۰ کے تمام زاویوں کے جیوب کی صحیح صحیح قیمتیں آٹھ درجے اعشاریہ تک نکالیں، اس سے پہلے اگرچہ جیوب کے نقشے تیار ہو چکے تھے مگر ان کی قیمتیں اتنے درجے اعشاریہ تک نہیں ہوتی تھیں۔

ٹرگنومیٹری میں اگر دو زاویوں ا اور ب کی جیب اور جیب التمام معلوم ہوں تو ان زاویوں کے مجموعے یعنی (ا+ب) کی جیب ایک کلیے کی مدد سے نکالی جاسکتی ہے۔ کلیہ یہ ہے:

جا (ا+ب) = جا ا جتا ب - جا ب جتا ا

$$\sin(A+B) = \sin A \cos B - \cos A \sin B$$

---

[۱۴۱] ابن خلکان، وفیات الاعیان، شمارہ نمبر ۵۸۱

اسی طرح اگر ان زاویوں کے فرق یعنی (ا۔ب) معلوم کرنا ہو تو کلیہ یہ ہوگا۔

جا (ا۔ب) = جا ا جتا ب + جا ب جتا ا

$$\sin (A-B) = \sin A \cos B + \cos A \sin B$$

اسی طرح اگر کسی زاویے ا کی جیب التمام معلوم ہو تو اس زاویے کے نصف یعنی ا/۲ کی جیب کے ساتھ اس کا تعلق مندرجہ ذیل کلیہ سے ابوالوفا نے دریافت کیا۔

۲ جا^۲ ا/۲ = ۱۔ جتا ا

$$2 \sin^2 \frac{A}{2} = 1 - \cos A$$

اور اگر ایک زاویے ا کے نصف یعنی ا/۲ کی جیب اور جیب التمام معلوم ہو تو اس زاویے ا کی جیب معلوم کرنے کا کلیہ بھی ابوالوفا نے ہی دریافت کیا تھا جو یہ ہے:

جا ا = ۲ جا ا/۲ جتا ا/۲

$$\sin A = 2 \sin \frac{A}{2} \cos \frac{A}{2}$$

ٹرگنومیٹری کے ان کلیوں کو انگریزی طرزِ تحریر میں پاکستان کے ہزاروں طلبا ہر سال پڑھتے ہیں اور انھیں بے خبری میں مغربی ریاضی دانوں کا کارنامہ سمجھتے ہیں، حالانکہ ٹرگنومیٹری کے یہ کلیے اور اس طرح کے بیسیوں دیگر کلیے اسلامی دور کے مسلم ریاضی دانوں کے کمال کے رہینِ منت ہیں۔

ابوالوفا بوزجانی نے زاویوں کے ظل کا بھی مطالعہ کیا تھا، انگریزی کی کتابوں میں TANGENT کی اصطلاح آج کل دو معنوں میں استعمال ہوتی ہے۔ ایک تو اس سے وہ خط مراد لیا جاتا جو کسی دائرے کے محیط کے ساتھ مس کرتا ہے۔ یہ جیومیٹری کا TANGENT ہوتا ہے اور دوسرے اس سے وہ نسبت مراد لی جاتی ہے جو کسی زاویے کے عمود اور قاعدے کے درمیان پائی جاتی ہے۔ یہ ٹرگنومیٹری کا TANGENT ہے۔ ایک ہی لفظ کو دو اصطلاحوں کے لیے استعمال کرنا اصل اصطلاح سازی کے خلاف ہے تاہم انگریزی میں یہ بے اصولی رائج ہے۔ مگر ابوالوفا اس بے اصولی کا مرتکب نہیں ہوا۔ اس نے جیومیٹری کے TANGENT کے لیے "مماس" اور

ٹرگنومیٹری کے TANGENT کے لیے ظل کی اصطلاح استعمال کی ہے۔
ٹرگنومیٹری میں زاویے کی چھ نسبتوں جیب، جیب التمام، ظل، ظل التمام، قاطع اور قاطع التمام کے باہمی تعلق کے متعلق متعدد مساواتیں بھی ابوالوفا سے منسوب کی جاتی ہیں[42]
انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا میں درج ہے: "ابوالوفا کے علاوہ کسی نے خوارزمی کی کتاب کے مضامین سے آگے قدم نہ بڑھایا۔ ابوالوفا نے مساوات درجہ چہارم کو ہندسی اشکال کے ذریعے واضح کیا ہے[43]
ابن محمد ابن الحسین الکراجی دسویں صدی عیسوی کا مشہور مسلمان ریاضی دان تھا۔ اس نے سب سے پہلے الجبرے کو جیومیٹری کی بالادستی سے آزاد کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اپنی کتاب "الفخری" میں سب سے پہلے الجبرے میں "قوت نما" پر ایک باقاعدہ تحقیق پیش کی اور پھر اس نے حسابی عوامل کو الجبرے کی رقوم اور جملوں پر استعمال کیا اور سب سے غیر رقمی کو الجبرے میں شامل کیا۔ اس کی دوسری مشہور تخلیق "البدیع فی الحساب" میں اس نے پہلی مرتبہ ایک نامعلوم رکن والی کثیر رقمی کا جذر نکالنے کا طریقہ ہے[44]

ابوسعید احمد بن محمد بن عبدالجلیل سجستانی (۱۰۲۴ء) ریاضی کا ایک محقق تھا۔ ریاضی کی شاخ "قطع مخروطی" پر اس کی قابلِ قدر تحقیقات تھیں۔ اس نے قطعِ مکانی، قطعِ ناقص، قطع زائد پر قابلِ قدر کام کیا۔
قدیم زمانے سے ریاضی دان زاویے کی ہندسی تثلیث کے مسئلے کو حل کرنے میں سرگرداں تھے مگر اس میں انھیں کامیابی حاصل نہیں ہوئی تھی۔ احمد سجستانی کا یہ کمال ہے کہ اس

---

[42] پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۳۸۶
[43] انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا، جلد اول، ص ۶۱۲
[44] THE GLORY OF ISLAM FROM NILE TO KASHGAR
KARACHI 1983 . INTRODUCTION .

نے اس ناممکن کام کو ممکن بنا دیا۔ اس مقصد کے لیے اس نے جیومیٹری کی شاخ ، قطع مخروطی سے مدد لی اور ایک مساوی قطع زائد (EQUILATERAL HYPERBOLA) کے ساتھ ایک دائرے کا تقاطع کر کے اس مشکل مسئلے کو حل کر دیا۔ احمد سجستانی کی تصنیفات چند رسالے ہم تک پہنچے ہیں۔ ان میں قطع مخروطی، منتظم مسبع اور زاویے کی تثلیث پر رسالے شامل ہیں[۴۵]

منصور بن علی بن عراق (م ۱۰۱۰ء) کو ریاضی سے خاص لگاؤ تھا۔ اس علم میں اس نے اتنا کمال پیدا کیا تھا کہ البیرونی اسے "استاذی" کے لقب سے یاد کرتا تھا۔ ٹرگنومیٹری میں کروی مثلث کے متعلق مسئلہ جیب اس کی دماغی کاوشوں کا نتیجہ تھا[۴۶]

ابن الہیثم (م ۱۰۴۳ء) نے ریاضی میں قابلِ قدر خدمات انجام دیں۔ الجبرا، فلکیات، جیومیٹری پر کتابیں لکھیں اور مخروطیات کی مدد سے مکعبی مساوات کا حل پیش کیا[۴۷]۔ جیومیٹری کا ایک اہم مسئلہ اس کے نام سے منسوب ہو کر مسئلہ الہیثم کہلاتا ہے[۴۸] اس نے ہندسی بصریات کے متعدد پیچیدہ مسائل کا حل بھی دریافت کیا۔ علم ہندسہ پر اس کی دس کتابوں کی فہرست ملتی ہے جن میں اقلیدس کے اصولوں سے استفاضے کے ساتھ ساتھ ان پر تبصرہ و تنقید بھی شامل ہے[۴۹] ابن الہیثم ماہر ریاضی دان، ماہر فلکیات، ماہر طبیعیات اور بہترین سرجن تھا۔ بقول حکیم محمد سعید وہ دسویں صدی میں بیسویں صدی کے دماغ

---

[۴۵] پروفیسر حمید عسکری، ک۔ م۔ ب، ص ۴۴۵ - ۴۵۱

[۴۶] ایضاً، ص ۴۵۴ - ۴۵۶

[47] DAVID ENGENE SMITH, HISTORY OF MATHEMATICS, VOL. I PP. 175, 176

[48] HAWARD EVES, AN INTRODUCTION TO HISTORY OF MATHEMATICS, P. 194

[49] ALI ABDULLA AL-DAFFA, THE MUSLIM CONTRIBUTION TO MATHEMATICS PP. 75, 85, 86.

کا مالک تھا۔"[۵۰]

عبدالرحمٰن بن احمد بن یونس (م ۱۰۰۸ء) نے ٹرگنومیٹری میں شاندار خدمات انجام دی ہیں۔ اس نے دو زاویوں ا اور ب کی جیب التمام حاصلِ ضرب کے متعلق مندرجہ ذیل کلیہ نکالا:

جتا ا جتا ب = ½ [جتا (ا - ب) + جتا (ا + ب)]

$$\cos A \cos B = \frac{1}{2}\left[\cos(A-B) + \cos(A+B)\right]$$

ایک ڈگری کے زاویے کی جیب کے متعلق مندرجہ ذیل کلیہ استخراج کیا:

جا (۱°) ۱۸/۳۹ جا (۹/۸)° + ۲۱۶/۳۱۵ جا (۱۵/۱۶)°

$$\sin(1^\circ) = \frac{18}{39}\sin\left(\frac{9}{8}\right)^\circ + \frac{216}{315}\sin\left(\frac{15}{16}\right)^\circ$$ [۵۱]

ابوالحسن کوشیار بن حبان بن باشہری (م ۱۰۲۹ء) نے ٹرگنومیٹری کی توسیع میں بہت کام کیا۔ ظل پر ابوالوفا بزجانی نے جو تحقیقات کی تھیں انھیں ابوالحسن نے جاری رکھا اور اس میں اپنی طرف سے مفید اضافے کیے۔ اس نے حساب پر بھی ایک کتاب لکھی تھی جو اس وقت صرف عبرانی میں دستیاب ہے[۵۲]

ابوسہل الکوہی دسویں صدی ہجری کا مشہور ریاضی دان ہے۔ اس نے تیسرے اور چوتھے درجے کی مساواتوں کو حل کرنے کے قواعد استخراج کیے اور اونچے درجے کی بعض الجبرائی مساواتوں کو جیومیٹری کی مدد سے حل کرنے کے طریقے نکالے۔ اس کے بعد اس نے ان قواعد کو بعض ایسے عبارتی سوالات کے حل کرنے میں استعمال کیا جن میں تیسرے اور چوتھے درجے کی مساواتیں لگتی تھیں[۵۳]

---

۵۰ حکیم محمد سعید، ابن الہیثم، ص ۲۹

۵۱ پروفیسر حمید عسکری، ک۔م۔ب، ص ۴۲۲، ۴۲۳۔

۵۲ ایضاً، ص ۵۲۵ ۵۳ کاجوری، ک۔م۔ب، ص ۱۰۶

ابوریحان محمد بن احمد البیرونی (م ۱۰۴۸ء) ماہر ریاضی تھا۔ اس نے ریاضی پر ۲۴ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ لیکن ان میں سے دو تصانیف بہت اہم اور اعلیٰ ریاضی کے مباحث پر مشتمل ہیں: (۱) کتاب التفہیم۔ (۲) قانونِ مسعودی۔ التفہیم کی ضخامت تقریباً ۴۰۰ صفحات ہے اور یہ سوال جواب کے طریقے پر لکھی گئی ہے۔ قانونِ مسعودی خالص فنی نوعیت کی ہے۔ یہ متعدد جلدوں کی ایک ضخیم کتاب ہے اور مضامین کے اعتبار سے ہیئت اور ریاضی کا ایک فنی انسائیکلوپیڈیا ہے۔ اس کی تیسری جلد علم المثلث یعنی ٹرگنومیٹری کے متعلق ہے۔ اس میں البیرونی اس مسئلے پر بحث کرتا ہے کہ اگر دائرے کے اندر ایک مساوی الاضلاع مثلث یا مربع یا مخمس یا مسدس یا مثمن یا معشر بنائی جائے تو ان کے ضلع اور دائرے کے نصف قطر کی مقدار کیسے نکالی جا سکتی ہے۔ البیرونی مجوزہ کثیر الاضلاع کا ضلع معلوم کرنے کے لیے اب = جا $\frac{\hat{ج}}{۲}$ کا کلیہ دیتا ہے جس میں اب سے مراد کثیر الاضلاع کا ضلع اور $\hat{ج}$ سے مراد زاویہ ہے۔ ضلع معلوم ہونے کے بعد نصف قطر (ن) معلوم کرنے کے لیے البیرونی یہ کلیہ دیتا ہے:

$$\sqrt{ن^{۲} (۲ - ۲ج)}$$

البیرونی نے زاویے کے چھوٹے چھوٹے فروق سے جیب کی قیمتیں اخذ کی ہیں اور اس سے متعلق نظریۂ عوامل (THEORY OF FUNCTIONS) کی وضاحت کی ہے اور کلیہ بنایا ہے۔ ریاضیات کی تاریخ میں اس کلیے کو نیوٹن اور اس کے ہم عصر مغربی ریاضی دانوں کی طرف منسوب کیا جاتا ہے جو سترھویں اور اٹھارویں صدی میں گزرے ہیں۔ لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ مسلم دور کے نامور ریاضی دان نے سات صدی پیشتر نہ صرف یہ کلیہ دریافت کیا تھا بلکہ اپنی جدولیں مرتب کرنے میں اس سے عملی کام بھی لیا تھا۔ اسی طرح ریاضی میں ہندسی سلسلے یعنی GEOMETRICA PROGRESSIONS کو جمع کرنے کا قاعدہ بھی البیرونی کی ایجاد ہے جس کے عملی اطلاق سے اس نے

$۱ + ۱۶ + (۱۶)^{۲} + (۱۶)^{۳} + \ldots (۱۶)^{۱۶}$ کی قیمت نکالی جو اس کی تحقیق کے مطابق ۱۹۴۱۵۵۹۰۷۳۷۰۹۵۵۱۶۱۵ نکلتی ہے۔ ریاضی میں اتنے بڑے جواب کا

سوال بہت کم لوگوں نے حل کیا ہوگا۔[۵۴] البیرونی کی ایک نمایاں خدمت یہ ہے کہ اس نے حساب میں ہندسوں کے طریقۂ شمار اور اعداد کی وضاحت یعنی اکائی، دہائی، سیکڑہ ہزار وغیرہ کا تخیل پیش کیا اور پرکار کی مدد سے زاویہ کو تین برابر حصوں میں تقسیم کرنے کا طریقہ بتایا۔[۵۵]

ابوالحسن علی بن احمد ایک ماہر ریاضی دان تھا۔ حساب میں اس کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے جذر اور جذر المکعب نکالنے کے وہ طریقے معلوم کیے جو آج تک رائج ہیں۔ ان طریقوں سے اس نے جو سوالات حل کیے ان کے جواب اعشاریہ میں نکالے۔ جو اس زمانے میں ایک نئی بات تھی۔ مثلاً $\sqrt{17}$ کی قیمت پہلے اس نے کسور اعشاریہ کی مدد سے دریافت کی جو ۴ء۱۲ ہے پھر اس کو منٹوں اور سیکنڈوں میں تحویل کر کے ۴ ڈگری ۷ منٹ اور ۱۲ سیکنڈ جواب نکالا۔ اس کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ اس نے حساب متعین اور حساب اعشاریہ میں تطابق پیدا کیا اور ایسے جدول بنائے جن کی مدد سے ان دونوں کی باہمی تحویل آسان ہوگئی۔[۵۶]

ابوبکر محمد بن حسن الحاسب کرخی گیارھویں صدی کا ماہر ریاضی دان تھا اور ریاضی میں اتنی مہارت کی وجہ سے الحاسب کے لقب سے مشہور ہوا۔ ریاضی میں اس کی دو تصانیف مشہور ہیں جن میں "الکافی فی الحساب"، حساب پر ہے۔ اس میں گنتی اور شمار کے اصول بیان کیے گئے ہیں اور دوسری کتاب الجبرے پر ہے جس کا نام "الفخری" ہے۔

الکافی فی الحساب میں اس نے اپنی تحقیق سے ۹ اور ۱۱ کے اعداد کے متعلق دو کلیے بیان کیے ہیں۔ پہلا کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی رقم کے ہندسوں کا مجموعہ ۹ پر پورا پورا تقسیم ہو جائے تو وہ ساری رقم ۹ پر پوری پوری تقسیم ہو جائے گی۔ دوسرا کلیہ یہ ہے کہ اگر کسی رقم

---

۵۴ ابوریحان البیرونی، قانون مسعودی، جلد ۳، باب ۱۔۱۱

۵۵ البیرونی، آثار الباقیہ، ص ۱۶۸

۵۶ جارج سارٹن، ک۔م۔ب، ص ۷۱۹

کے پہلے تیسرے، پانچویں وغیرہ ہندسوں کا مجموعہ دوسرے، چوتھے، چھٹے وغیرہ ہندسوں کے مجموعے کے برابر ہو یا ان دونوں میں ۱۱ کا فرق ہو تو وہ رقم ۱۱ پر تقسیم ہو جائے گی۔ مثلاً ۵۹۳۱۴۲ ایک رقم ہے جس میں پہلے، تیسرے، پانچویں ہندسے کا مجموعہ یعنے (۲+۱+۹) ۱۲ کے برابر ہے اور دوسرے، چوتھے اور چھٹے ہندسے کا مجموعہ یعنی (۴+۳+۵) بھی ۱۲ کے برابر ہے چونکہ یہ دونوں مجموعے برابر ہیں، اس لیے یہ رقم ۱۱ پر تقسیم ہے۔ یا مثلاً ۲۴۶۷۱۹ ایک رقم ہے جس میں ۹ + ۷ + ۴ = ۲۰ ہے اور ۱ + ۶ + ۲ = ۹ ہے

ان دونوں مجموعوں یعنی ۲۰ اور ۹ کا فرق ۱۱ ہے۔ اس لیے یہ رقم ۱۱ پر پوری تقسیم ہو جائے گی۔ کرخی نے اپنے الجبرے کی کتاب الفخری میں دو درجی مساوات کے دونوں حل نکالنے کا مکمل کلیہ مع ثبوت کے پیش کیا تھا۔ اس سے پہلے نویں صدی میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی نے اپنے الجبرے میں ان دو درجی مساواتوں کے حل کرنے کا طریقہ بیان کیا تھا لیکن اس نے مساواتوں کے حل کا کوئی عمومی کلیہ نہیں نکالا تھا۔ دسویں صدی میں ابوالکامل مصری نے ان دو درجی مساواتوں کے دونوں حل معلوم کرنے کا ایک کلیہ معلوم کیا ہے۔ مگر اس کلیہ کا اطلاق صرف الیسی مساواتوں پر ہوتا تھا جن میں لا کا عددی سر ایک ہو۔ محمد بن حسن کرخی نے اسے آگے بڑھایا اور مکمل دو درجی مساوات

ا لا۲ + ب لا + ج = د کے دونوں حل پیش کیے اور اس کے اطلاق سے چہار درجی اور شش درجی مساواتوں کے حل کا طریقہ بتایا۔

الجبرے میں عام رقموں کی جمع اور تفریق کے طریقے خوارزمی اور ابوکامل پہلے بیان کر چکے تھے کرخی نے مقادیر اصم (SURDS) کی جمع اور تفریق کے طریقے معلوم کیے جو الجبرے کی ترقی میں ایک اہم قدم تھا۔ اس سلسلے میں اس نے متعدد سوال حل کر کے دکھائے ہیں۔ مثلاً:

$$\sqrt[3]{54} - \sqrt[3]{2} = \sqrt[3]{16} \quad \text{اور} \quad \sqrt{8} + \sqrt{18} = \sqrt{50}$$

وہ پہلا شخص ہے جس نے اعلیٰ درجے کے جذر اور $x^{2n} + ax^{n} =$ ط کی شکل کی دو درجی مساوات کے حل پیش کیے اور اس کے حسابی اور ہندسی ثبوت دیے۔ نیز حسابی سلسلوں کے مجموعے کے متعلق اصول وضع کیے۔[57]

۵۷۔ [illegible] ۵۳۲، ۵۳۳۔

ابوالفتح عمر بن ابراہیم خیام (م ۱۱۲۲ء) ریاضی کا ایک ماہرِ کامل تھا۔ اس نے ریاضی پر ایک کتاب "مکعبات" کے نام سے لکھی جس میں اس نے جذر $\sqrt[2]{\ }$ اور جذر المکعب $\sqrt[3]{\ }$ کے علاوہ $\sqrt[4]{\ }$، $\sqrt[5]{\ }$ اور $\sqrt[6]{\ }$ نکالنے کے طریقے بھی درج کیے۔ اس کی دوسری مشہور کتاب "جبر و مقابلہ" ہے جو سات سال کی مدت میں مکمل ہوئی۔ اسلامی دَور میں یہ الجبرے پر چوتھی یا پانچویں کتاب تھی جو اس مضمون کی پہلی کتاب یعنی محمد بن موسیٰ خوارزمی کے الجبرے کے ڈھائی سَو برس بعد تالیف کی گئی۔

عمر خیام نے اپنے اس الجبرے میں مساواتِ مفرد، مساواتِ درجہ دوم اور مکعبی مساوات کی پچیس شکلیں نکالیں اور تمام کو ہندسے کے ذریعے حل کیا۔ اس نے اپنے الجبرے میں ا^{۲} کی دو درجی مساواتوں کو حل کرنے کے الجبرائی اور ہندسی طریقے دینے کے بعد ا^{۳}، ا^{۴}، ا^{۵} اور ا^{۶} کی سہ درجی، چہار درجی، پنج درجی اور شش درجی مساواتوں کی بعض قسموں کو حل کیا ہے۔ لیکن الجبرے میں اس کا سب سے بڑا قابلِ قدر کارنامہ مسئلہ دو رقمی BINOMINAL THEORAM کا انکشاف ہے۔

یہ مسئلہ (ا + ب)^{ع} کے حل کے مطابق ہے جب ع کی کوئی سی قیمت ہو۔ اگر ع کو ۲ کے برابر کر لیا جائے تو اس کے حل کی صورت یہ ہوتی ہے۔

(ا + ب)^{۲} = (ا^{۲} + ۲ اب + ب^{۲})

اگر ع کو ۳ کے برابر لیا جائے تو اس کے حل کی صورت یہ ہوتی ہے۔

(ا + ب)^{۳} = ا^{۳} + ۳ ا^{۲}ب + ۳ اب^{۲} + ب^{۳}

یہ صورتیں براہِ راست بھی آسانی سے نکل آتی ہیں۔ لیکن فرض کیجیے کہ ع کی قیمت کو ۸ لیتے ہیں تو اس صورت میں (ا + ب)^{۸} کو براہِ راست حل کرنا مشکل ہے۔ البتہ مسئلہ دو رقمی کی مدد سے اسے بغیر کسی دقت کے حل کیا جا سکتا ہے۔

عمر خیام نے اپنے الجبرے میں دو رقمی مسئلے کے حل کا باقاعدہ کلیہ دیا ہے۔ عمر خیام نے بڑے زوردار اور مربوط طریقے سے تیسرے درجے کی مساواتوں کو جیومیٹری کی مدد سے حل کیا۔ اس کا یہ کام اس قدر ٹھوس اور منظم بنیادوں پر استوار ہے کہ آج بھی اس کے کام کو ریاضی

کی اصل قرار دیا جا سکتا ہے۔

ناصر الدین (م ۱۲۷۴ء) ایک مشہور ریاضی دان تھا۔ اس نے الجبرے، جیومیٹری اور حساب پہ رسالے لکھے اور اقلیدس کے بعض حصوں کا ترجمہ کیا۔ وہ پہلا شخص تھا جس نے ٹرگنومیٹری کو فلکیات سے الگ کر کے اس تصحیح سے مرتب کیا کہ پندرھویں صدی تک اس کا کام یورپ میں قدر کی نگاہوں سے دیکھا جاتا رہا۔ اس نے متوازی خطوط کے متعلق موضوعہ کا ثبوت دیا جسے (WALLIS) نے ۱۵۴۱ء میں لاطینی ترجمے کے ساتھ شائع کیا[۵۸]۔ ناصر الدین نے مسئلہ فیثا غورث کا صحیح ثبوت بھی پیش کیا[۵۹] اور ٹرگنومیٹری پر جو کام پہلے ہو چکا تھا س پر مکمل نظر ثانی کی[۶۰]۔

---

[۵۸] کاجوری، ک۔م۔ب، ص ۱۰۸

[۵۹] ہاورڈ ایوز، ک۔م۔ب، ص ۱۹۴

[۶۰] حسین نصر، ک۔م۔ب، ص ۳۶۱

سراج منیر

مطالعۂ تہذیب کے منہاج

ایک تنقیدی جائزہ

فی زمانہ انسانی صورتِ حال کے مطالعوں میں تہذیب و ثقافت کی اصطلاح کو ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس منظر کی اتنی متنوع اور مختلف تعبیریں اور تعریفیں کی گئی ہیں کہ اس اصطلاح کا اطلاق بہت مبہم ہو کر رہ گیا ہے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ لوگوں نے محض اس اصطلاح کی تعریف متعین کرنے کی کوشش میں کتابوں کی کتابیں لکھ ڈالی ہیں لیکن یہ ابہام رفع نہیں ہوتا۔ اس کا ایک ممکن سبب تو یہی ہو سکتا ہے کہ یہ اصطلاح ایک ایسے وسیع نظام پر منطبق ہوتی ہے جو کم و بیش پورے انسانی عمل اور تاریخ میں اس سے پیدا ہونے والے نتائج کو حاوی ہے اور اس کے دائرے میں مذہب، فنونِ لطیفہ، معاشرت، تاریخ، فلسفہ اور بشریات تک سب کے سب کسی نہ کسی درجے میں شامل ہیں۔ جب میدانِ مطالعہ اس قدر وسیع ہو تو تدریج یا مرکزیت کے کسی تصور کی غیر موجودگی سے اس طرح کا ابہام پیدا ہونا لازم ہے۔ یہ ابہام تہذیب کے کسی آفاقی اور متفق علیہ تصور کے قیام میں حائل ہے اور اس طرح کے کسی تصور کی غیر موجودگی میں کیے جانے والے مطالعے اپنے منہاج اور نتائج، ہر دو اعتبار سے محلِ نظر ہیں۔

اب تک مطالعۂ تہذیب کا مروجہ منہاج یہ ہے کہ انسانی عمل، بلکہ انسان اور خارجی دنیا کے تعامل سے پیدا ہونے والے کچھ مظاہر کو تہذیبی قرار دے کر ان کا تجزیہ کیا جاتا ہے، یا ان کے باہمی تعلق کی نوعیت کو پیشِ نظر رکھ کر اصولِ ثبات و تغیر یا معیار وضع کیے جاتے ہیں اور اس طرح اس غیر مرئی اور مجرد تصور تک رسائی حاصل کرنے کی کوشش کی جاتی ہے جسے بعض علما نے روحِ تہذیب کا نام دیا ہے۔ اس ضمن میں کارل مین ہائم نے یہی اصول بیان کیا ہے اور اس سلسلے میں درپیش مشکلات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

" اہم اور بنیادی سوال یہ ہے کہ وہ کلیت جسے ہم روحِ عصر یا تناظرِ عالم (WELTAN SCHUUANG) قرار دیتے ہیں، کسی عہد کے متنوع مظاہر سے کس طرح منتزع ہو سکتی ہے اور

ہم کیوں کر اسے نظری طور پہ بیان کر سکتے ہیں ؟"

تہذیبی مطالعوں کی تاریخ میں یہ سوال اب تک حل طلب اور تشنۂ جواب ہے۔ اس کے پیچھے اصل سوال یہ ہے کہ کیا ادراک حسّی کی کلیت، کسی شے کے مجرد تصور، عین یا اصلِ حقیقت کے برابر ہوتی ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض مکاتبِ فکر کے نزدیک اس سوال کا جواب اثبات میں ہے لیکن ان کے نزدیک بھی مسئلہ حل نہیں ہوتا بلکہ ایک نئی پیچیدگی اختیار کر لیتا ہے یعنی یہ کہ حسی ادراکات کا مجموعہ معروضی ثبوت رکھتا ہے لیکن اس میں وہ آفاقیت نہیں ہے جو کسی تصور کو معیار کی شکل دیتی ہے اور معیار کی غیر موجودگی میں کیا جانے والا مطالعہ ماہیت کا جزوی علم تو دے سکتا ہے، روحِ تہذیب کی حرکتِ غائی اور اس کے سمتِ سفر کے بارے میں درست نتائج تک ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔ اس مسئلے کا جو حل تجویز کیا گیا ہے وہیں سے سارے اختلافات اور ابہام پیدا ہوتے ہیں۔ حل یہ ہے کہ ماہیت کے جزوی علم کو معیار قرار دے کر اس کے ذریعے فیصلے کیے جائیں اور حسّی مناہج کو سختی کے ساتھ برت کر شماریاتی بنیادوں پر آفاقی معیار ترتیب دیے جائیں۔ یہ طریقۂ کار چونکہ ایک علمیاتی غلطی کا مرتکب ہوتا ہے اس لیے درست نتائج تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس نقطۂ نظر کی سب سے بڑی خرابی یہ ہے کہ یہاں ادراک کرنے والی موضوعیت کے ان تصرفات سے صَرفِ نظر کر لیا جاتا ہے جو وہ اپنے ادراکات سے اصول کا انتزاع کرنے کے ضمن میں کرتی ہے۔ اس طرح خالص معروضیت، حتمی اور فیصلہ کن نقطے پر آ کر خالص موضوعیت میں بدل جاتی ہے اور معروض و موضوع کا مخمصہ جو علمیات کا بنیادی مسئلہ ہے، حل نہیں ہو سکتا۔

مظاہرِ تہذیب کے مطالعے سے کلیتِ تہذیب تک پہنچنے میں جو مشکلات حائل رہی ہیں، ان کا سب سے پہلے شعور DILTHEY نے کیا۔ مطالعاتِ تہذیب کے مناہج کو مغربی تاریخِ فکر میں اس نے کچھ اس انداز سے طے کر دیا کہ آج تک سماجیاتِ تہذیب کا مطالعہ کرنے والے اس کے طے کردہ سانچوں کی گرفت سے نہیں نکل سکے۔ تہذیب کے مظاہر کی کثرت میں ایک ہم آہنگی کی تلاش اور اس ہم آہنگی کی منطقی تقسیم کے مسئلے نے اسے اس امر پہ مجبور کیا کہ وہ علومِ انسانی میں سے کسی ایک کو بنیادی سانچہ قرار دے اور اس کی تشکیلات کے دروبست میں تہذیب کے مختلف مظاہر کی وحدت کو پرو دے۔ چنانچہ اس نے اس مطالعے کے تین بنیادی

سانچے قرار دیے ہیں اور ان کے تحت مظاہر کو تین انواع میں تقسیم کیا ہے:

۱۔ فطرتیت سے مرتب ہونے والے نظام

۲۔ معروضی عینیت سے ترتیب پانے والے سانچے

۳۔ موضوعی عینیت سے متشکل ہونے والی صورتیں

ان تینوں اقسام سے اس نے تہذیب کے جن مظاہر کو ترتیب دے کر حیاتی ڈھانچے بنائے ہیں ان کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں ایسی میکانیکیت پیدا ہو گئی ہے جو انسانی فطرت کے منافی ہے۔ کائناتی قوانین کی دریافت کی یہ کوشش یہیں تمام نہیں ہوتی بلکہ آگے چل کر DILTHEY کے مکتبِ فکر سے ہی متعلق NOHL نے ان تینوں قسموں کو بصری مظاہر کی دنیا پر منطبق کر دیا۔ کلیتہً نظری طور پر ترتیب دیتے ہوئے مقدمات کا اطلاق جب بصری مظاہر کے تنوع پر ہوا تو اس سے تہذیب کی انسانی اور تاریخی مظہریات میں لازمانی اور لامکانی اوضاع وجود میں آئے جو ایک میکانیکی تسلسل میں ایک دوسرے کے قبل و بعد ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں سے مطالعات تہذیب نے ایک اہم موڑ کاٹا اور آرٹ کے مظاہر کو تہذیب کے معیاری اوضاع قرار دے کر ان کے ذریعے روحِ تہذیب کو سمجھنے کی کوشش شروع ہوئی۔ اس نقطۂ نظر سے پیدا ہونے والا معرکۃ الآرا کام ALOIS RIEGL کی تصنیف تھا جس نے اس صدی کے آغاز (۱۹۰۱ء) میں ART MOTIVE کو بنیاد بنا کر تہذیب کے قوانینِ حرکت اور تشکیلِ اوضاع کے اصول اقلیدسی مہارت کے ساتھ مدوّن کیے۔ یہاں تفصیلات کا بیان مقصود نہیں، دیکھنا صرف یہ ہے کہ موجودہ مطالعاتِ تہذیب کا جو منہاج طے پایا ہے اس کے پس منظر میں کیا رجحانات کارفرما ہیں اور ان کے طریقۂ کار کا اصولی جواز کہاں سے مہیا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ تاریخِ فکر میں ایک رجحان کی نمو کن سمتوں میں ہوتی ہے۔ بہرکیف عہدِ جدید میں مطالعاتِ تہذیب کا اہم ترین ستون SPENGLER بنیادی طور پر RIEGL کے کام سے ہی متاثر تھا اور اس نے تہذیب پر اپنے اصول اسی کی پیروی پر ترتیب دیے ہیں۔ بعد میں آنے والوں میں سے اکثر اہم نام چاہے TOYNBEE ہوں یا SOROKIN وہ کم و بیش اسی سانچے پر اپنی بنیاد رکھ کر آگے بڑھتے ہیں۔ یہ رجحان آگے بڑھ کر بشریات کے مطالعوں کی بنیاد میں راسخ ہوا اور فی زمانہ اس کی تازہ ترین نمائندگی اس مکتبِ فکر سے

ہوتی ہے جو اپنے طریقۂ کار کو آثاریاتِ علم ARCHEOLOGY OF KNOWLEDGE کا منہاج قرار دیتا ہے۔ اس طریقۂ کار کے تحت تمام مظاہرِ تہذیب کے بنیادی سانچوں کو مشخص کر کے قانونِ مماثلت کے ذریعے دسیع تر تشکیلات میں سمویا جاتا ہے۔ لیکن مسئلہ اب تک حل طلب ہے۔ یہاں بھی انسانی شعور اور اس کا اختیاری عمل اپنی آزادی سے محروم ہو کر تہذیبی سانچوں کی کٹھ پتلی بن جاتا ہے اور انسانی موضوعیت کا تخلیقی عمل میکانیکی خارجی تعامل سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔

یہ رجحانات جن کی علمیاتی بنیادوں کا ایک اجمالی ذکر اوپر ہوا ہے، تہذیبی حرکت کے کائناتی قانون کی تلاش میں عروج و زوال کا ایک تصور قائم کرتے ہیں اور یہاں سے مسئلے میں ایک بڑا الجھاؤ پیدا ہوتا ہے۔ ماہیتِ تہذیب اور اس کے عناصر عروج و زوال کا جو تصور کسی ایک لمحۂ زمان یا علاقے میں موجود ہوتا ہے، اسی کو ایک آفاقی اور معیاری تصور قرار دینے کی کوشش نے بڑے پیمانے پر خلط مبحث پیدا کیا ہے۔ اس منہاج کی غلطی پر خود SPENGLER نے گرفت کی ہے اور اس کے پیچھے کارفرما ذہنیت کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"مغربی یورپ کی سرزمین ایک مستقل قطب اور مرکز سمجھی جاتی ہے — زمین کا وہ یکتا اور یگانہ ٹکڑا جسے محض اس امر کی وجہ سے دوسروں پر تفوق حاصل ہے کہ ہم یہاں قیام پذیر ہیں، لاکھوں برسوں پر محیط تاریخوں اور پُرشوکت دور افتادہ تہذیبوں کو (اس مرکز کے گرد) گردش کناں دکھایا جاتا ہے۔ یہ گویا ایک نظامِ شمسی ہے۔ ہم زمین کا ایک حقیر ٹکڑا تاریخی نظام کے فطری مرکز کے طور پر چن لیتے ہیں اور اسے مرکز میں قائم سورج بنا دیتے ہیں۔ اسی سے تمام تاریخی واقعات پر حقیقی روشنی پڑتی ہے، ان کی اصل اہمیت ایک "تناظر" میں طے ہوتی ہے۔ سپنگلر اسے مطالعۂ تہذیب کا "بطلیموسی طریقۂ کار" قرار دیتا ہے۔

یہاں تک ہم نے مطالعۂ تہذیب کے اس منہاج کا ذکر کیا ہے جس کی بنیاد میں موجود علمیاتی خرابیاں اسے اس قابل نہیں رہنے دیتیں کہ وہ خود یورپی تہذیب کی یافتوں کو سمجھ سکے۔ یہ پیچیدگی اس وقت اور زیادہ واضح ہو جاتی ہے جب اس طریقۂ کار کا اطلاق ان تہذیبوں پر کیا جاتا ہے جن کی ساخت یورپی ذہن کے لیے اجنبی ہے۔ عہدِ جدید میں اسلامی تہذیب کے

جو مطالعے یورپ میں کیے گئے ان کا غالب حصّہ اسی منہاج کے اطلاق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس اصول کو تسلیم کرنے کے بعد کہ ہر تہذیبی دائرے میں حقیقت کا ایک تصوّر موجود ہوتا ہے۔ اور تہذیبی عمل انسانی دنیا میں حقیقت اور انسان کے اسی تصوّر کو واقعی شکل دینے کی ایک صورت ہے، یہ لازم ہو جاتا ہے کہ تہذیبی مطالعوں میں حقیقت کے اس تصوّر کو پیش نظر رکھا جائے اور اس کے نصب العین کی روشنی میں مظاہر تہذیب کی قدر و قیمت متعین کی جائے۔ اسلامی تہذیب کے جو مطالعے یورپ یا اس کے زیر اثر ہماری اپنی جامعات میں ہوئے ان کا طریقِ کار یہ ہے کہ مظاہر تہذیب کے مجموعے کی ایک آفاقی وحدت اور قدر تسلیم کر کے اس کے زیر اثر تہذیب کی مجموعی قدر پر ایک حکم لگایا جاتا ہے اور اس کی بنیاد میں روزِ اوّل سے یہ غلط فہمی موجود ہے کہ اسلام نے ادب اور فضائل اخلاق کا تصوّر جاہلیت سے، فقہ یہودیت سے، کلام و فلسفہ یونان سے، قانون رومیوں سے، فنِ تعمیر بازنطینیوں سے، تصوّف عیسائیوں سے مستعار لے کر اپنا نظام ترتیب دیا۔ یہ امر کہ دنیا کی کوئی تہذیب عدم محض سے وجود میں نہیں آتی، اس امر کا جواز قرار پایا کہ دنیا کی ہر تہذیب اپنے سے پیشتر کی تہذیبوں کی قائم مقام ہوتی ہے۔ یہ وہ غلط فہمی ہے جس نے تہذیبی مطالعے کے پورے منہاج کو پراگندہ کیا اور تصوّرِ حقیقت کی کارفرمائی کو، جو تہذیب کی بنیاد ہے، پس منظر میں پھینک دیا ہے۔

مغرب میں اسلامی تہذیب کے مطالعے کم و بیش چار نقطہ ہائے نظر سے کیے گئے ہیں جن سے چار گروہ پیدا ہوئے ہیں:

(۱) ماہرین فلسفۂ تاریخ جو عالمی تہذیب کا جائزہ لیتے ہیں اور اس ضمن میں اسلام اور اس کے تہذیبی منظر نامے کا مطالعہ کرتے ہیں۔

(۲) وہ مستشرقین جو بطورِ خاص اسلامی تہذیب کے مظاہر کا مطالعہ کرتے ہیں۔

(۳) تاریخ فلسفہ و علوم پر لکھنے والے جو فلسفہ و تاریخ کی عالمی حرکت میں، مغرب کے نقطۂ نظر سے اسلامی تہذیب کے اس پہلو کو مطالعے کا موضوع بناتے ہیں۔

(۴) ماضی قریب میں پیدا ہونے والا وہ گروہ جو اسلامی دنیا کے موجود ڈھانچے کو سیاسی اور معاشی پس منظر میں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔

اسلامی دنیا میں ان موضوعات پر لکھنے والے دو گروہوں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ ایک وہ جو کسی نہ کسی طور ان میں سے کسی ایک کے زیرِ اثر ہے۔ اور دوسرا وہ جو عصرِ حاضر کے علمیاتی چیلنج کی روشنی میں اسلامی تہذیب کے مطالعے کی وہ منہاج دریافت کرنا چاہتا ہے جس سے اس کی قوتِ محرکہ کا اندازہ ہو سکے اور اس کی تاریخ کے موثرات پر نتیجہ خیز گرفت حاصل کی جا سکے۔

مندرجہ بالا تمام گروہوں کے رجحانات کے مختصر جائزے سے صورتِ حال واضح ہو سکے گی:

۱۔ فلسفۂ تاریخ پر لکھنے والوں میں سے اکثر نے اسلامی تہذیب کو اپنے نظامِ فکر میں ایک جگہ دی ہے۔ ۱۹ ویں صدی کے ابتدائی حصے تک اس قبیل کے مطالعوں میں اسلام کی اہمیت نسبتاً کم تھی، چنانچہ ۱۹ ویں صدی کے وسط تک فلسفۂ تاریخ کے ماہرین اسلامی تہذیب کا ذکر ذرا سرسری انداز میں کرتے ہیں لیکن آگے بڑھتے ہوئے رفتہ رفتہ اسلامی تہذیب کی اہمیت بڑھنے لگتی ہے۔ یورپی نشاۃ ثانیہ کے مطالعے میں گہرائی پیدا ہوتے ہی اسلام کا وہ عہد پیشِ نظر آجاتا ہے جب علمی، عملی اور فکری طور پر تاریخی موثرات اس تہذیب کے کنٹرول میں تھے۔ اسی طرح عرب عنصر کو منہا کر کے یونان کا مطالعہ بھی ممکن نہیں رہتا۔ لیکن اس سے خرابی یہ پیدا ہوتی کہ اسلامی تہذیب کو کم و بیش ان سانچوں میں منحصر کر کے دیکھا جانے لگا، جو یورپ کی تاریخ میں کسی نہ کسی طور پر مؤثر ہوئے ہیں۔ اس طریقۂ کار کا عیب یہ ہے کہ یہاں تہذیب کا تصوّر ہمیشہ فلسفی کی اپنی ذاتی تعریف اور اس کے رجحان سے متعین ہوتا ہے اور عروج و زوال کا معیار مظاہر میں منحصر ہوا کرتا ہے۔ اہم تر سوال یہ ہے کہ تہذیب حقیقت کے ساتھ حرکت اور عروج و زوال کا ایک تصوّر پیش کرتی ہے، جب ایک مرتبہ اس تصوّر کو مسترد کر دیا جائے تو پھر اس تہذیب کو سمجھنے اور اس کے باطن میں اترنے کا کوئی راستہ باقی نہیں رہتا۔

۲۔ اسلامی تہذیب کا تفصیلی مطالعہ کرنے والوں میں مستشرقین کا گروہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔ اس ضمن میں مروّجہ تصوّر کے مطابق اعلیٰ علمی تحقیق کے نمونے اس گروہ کی طرف سے سامنے آئے، مظاہرِ تہذیب اور بنیادی متون کی چھان پھٹک ہوتی اور اسلامی تہذیب سے متعلق ایک بڑا ذخیرہ فراہم ہوا۔ جہاں تک مستشرقین کی تحریروں کے پس منظر میں علمی اور غیر علمی

محرکات کا تعلق ہے، اس کا تفصیلی جائزہ ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب "اورینٹلزم" ORIENTALISM میں لیا ہے۔ مستشرقین کا منہاج اپنے تمام محرکات اور مؤثرات کے ساتھ علمی بلکہ معلوماتی رہا ہے اور آج بھی ہے۔ ان کے طریقۂ کار کے بارے میں دو طرح کے سوال پیدا ہوتے ہیں:

(الف) کیا تہذیب کی نصب العینی حرکت اور اس کے مقصود سے صرفِ نظر کر کے مظاہر کا مطالعہ اس تہذیب کا کوئی فہم پیدا کر سکتا ہے۔

(ب) کیا تحقیق کے پس منظر میں بین التہذیبی تعلقات کی نوعیت تحقیق کی نہج اور اس کے نتائج کو متاثر کرتی ہے۔

اس طرح کے سوالوں کی روشنی میں اگر اس حقیقت کو پیشِ نظر رکھا جائے کہ مستشرقین کا مقصود اپنی محکوم اقوام کو سمجھنا، ان کی تاریخ کو نئے سرے سے مرتب کرنا اور اس کے مظاہر کی ترتیب فضیلت کو مغربی نقطۂ نگاہ کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا تھا، تو یہ امر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ اس طریقۂ کار سے سامنے آنے والی تحریروں کی مقدار چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو، ان کے ذریعے اسلامی تہذیب کی روح اور اس کے نظامِ فضیلت تک رسائی حاصل نہیں کی جا سکتی۔

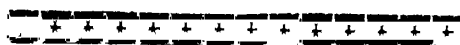
۳۔ مغرب میں تاریخ فلسفہ و علوم پر لکھنے والے اسلامی تہذیب کا مطالعہ ایک خاص جہت سے کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلامی تہذیب یونان اور مغرب جدید کے درمیان ایک رابطہ ہے یا تجربی سائنس کے مولد کی حیثیت سے عرب مزاج کی ایک خاص اہمیت ہے۔ چنانچہ وہ مظاہر جو مغربی ذہن کی تشکیل میں کوئی رول رکھتے ہیں، اس گروہ کے نزدیک اہم ہیں اور انہی عناصر کو اسلامی تہذیب کی روح اور اس کا حاصل قرار دیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک تہذیب کا تصور عروج و زوال بھی انہی عناصر کے تابع ہے۔

۴۔ فی زمانہ مشرقِ وسطیٰ اور ایران کی سیاسی صورت حال نے مغرب کی معیشت اور سیاست کو تیزی سے متاثر کیا۔ عرب اسرائیل جنگ کے دوران تیل کا ہتھیار جس طرح استعمال ہوا اور ایران میں انقلاب سے مغربی مفادات جس طرح متاثر ہوئے، اس سارے عمل میں ہر قدم پر مسلم ذہن

کے ردِعمل کی بے خطا پیش بینی ممکن نہ ہوسکی۔ اس سے تاثر یہ پیدا ہوا کہ اسلامی تہذیب کے بارے میں موجود مواد اس کے سیاسی اصولِ حرکت اور نظامِ عمل کو سمجھنے میں معاون نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ لازم آیا کہ ایسا نظام وضع کیا جائے جس کے ذریعے مسلم ذہن کے ردِعمل کی بے خطا پیش بینی ممکن ہو۔ اس ضرورت نے مغربی یونیورسٹیوں میں تحقیق کے سانچوں کو بہت حد تک تبدیل کیا ہے پچھلے پانچ سات برسوں میں وہاں ہونے والی تحقیق پر جو مواد شائع ہوا ہے، اس پر ایک نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اب تحقیق کا زور اسلامی تہذیب میں ان عناصر پر ہے جو سیاسی طور پر موثر ثابت ہوسکتے ہیں۔ مختلف فرقوں کی نفسیات اور ان کے معتقدات پر تفصیل سے کام ہو رہا ہے۔ قومی نفسیات کے مختلف سانچے بھی اب زیرِ مطالعہ آنے لگے ہیں۔

ہم نے اجمالاً یہ دیکھ لیا کہ مغرب میں کون سے گروہ اسلامی تہذیب کا مطالعہ کس منہاج سے کرتے ہیں۔ یہ امر بھی واضح ہے کہ یہ سارے منہاج اسلامی تہذیب کی روح تک رسائی حاصل کرنے میں ناکام ہیں اور ان کی کامیابی کا کوئی امکان یوں بھی نہیں ہے کہ یہ سارے طریقِ کار اسلامی تہذیب کی اس روح سے دانستہ بے نیاز رہتے ہیں جو عالمی تہذیبی منظر نامے میں یکتا اور منفرد ہے اور اس کی بنیاد انسان، کائنات اور خدا کے درمیان وہ تعلق ہے جو تاریخ کے سیاق وسباق میں حجیتِ وحی سے متعین ہوتا ہے اور تاریخی قوتوں میں حق اور باطل کی تقسیم کرتا ہے۔

(جاری ہے)

پروفیسر عبدالرؤف ظفر

قریش اور دیگر عرب قبائل کی تجارت

معاشرتی احوال و ظروف کے بدلنے کے ساتھ ساتھ اقوامِ عالم اپنے تجارتی انداز اور ڈھنگ بھی بدلتی رہتی ہیں۔ ہر دور کے اپنے ذرائع پیداوار اور پُرکشش سامان ہوتے ہیں۔ زمانہ قبل از اسلام عربوں کے ہاں تجارت کیسی تھی؟ عربوں کا ممتاز قبیلہ قریش، ان کی تجارت میں کس مقام پر فائز تھا؟ اس دور میں منڈیاں کس قسم کی تھیں؟ دیگر ممالک کے ساتھ ان کے تجارتی روابط کی کیا نوعیت تھی؟ مختلف موسموں میں وہ کس طرح تجارتی سفر کرتے تھے؟ منڈیوں میں لین دین کے انداز اور طریقے کیا تھے؟ کس قسم کا سامان تجارت تھا؟ اس قسم کے بہت سے سوالات ہیں جن کے بارے میں جدید ذہن سوچتا ہے۔

آج عربوں کی تجارت کا دارومدار قدرتی وسائل پر ہے۔ واقعاتِ عالم ان کے تیل کی کمی بیشی کے سبب تشکیل پا رہے ہیں۔ زیرِ نظر مقالے میں راقم نے ممکن حد تک دست یاب حوالوں سے دورِ جاہلیت اور دورِ اسلام کے ذرائع پیداوار میں سے اہم ذرائع بیان کیے ہیں، اور اس دور کی تجارت میں بالخصوص قبیلہ قریش کا مقام متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ قبیلہ قریش کی تجارت میں مکہ مکرمہ کے محلِ وقوع کو خاص اہمیت حاصل ہے۔

مکہ مکرمہ کا محلِ وقوع

بحرِ احمر کے بالمقابل، یمن اور فلسطین کے مابین گزرنے والی تجارتی شاہراہ کے وسط میں ساحل سے اسّی کلومیٹر کے فاصلے پر پہاڑوں میں گھرے ہوئے درّے میں مکہ مکرمہ واقع ہے۔ اس کے تین طرف بحری سواحل ہیں۔ مغرب میں بحرین اور عمان، خلیج فارس پر شمال میں حضرموت اور یمن، بحرِ عرب پر اور مشرق میں عرب کا وہ حصہ جو زرخیز ہے مثلاً یمامہ، نجد اور خیبر وغیرہ۔ یہاں کاشت کاری ہوتی ہے۔ عرب کے یہ ساحلی صوبے دنیا کے بڑے بڑے ممالک کے آمنے سامنے واقع ہیں۔ عمان و بحرین، عراق اور ایران سے متعلق ہیں اور یمن اور حضرموت کو افریقہ اور ہندوستان

سے تعلق ہے۔ حجاز کے سامنے مصر ہے اور شام کا ملک اس کے بازو پر ہے۔ اس جغرافیائی حیثیت سے معلوم ہے کہ طبعی سہولتوں کے لحاظ سے عرب کے ہر صوبے کے دنیا کے کسی بھی زرخیز خطے سے تجارتی تعلقات قائم ہو سکتے ہیں؟[1]

قبیلہ قریش

قریش عرب کا مشہور ترین قبیلہ تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تعلق اسی قبیلے سے تھا۔ اس قبیلے کی عظمت کا اندازہ آنحضرتؐ کے اس ارشادِ گرامی سے بخوبی ہو سکتا ہے " اللہ تعالیٰ نے اولادِ اسماعیل میں سے کنانہ کا اور کنانہ میں سے قریش کا اور قریش میں سے بنو ہاشم کا انتخاب کیا اور بنو ہاشم میں سے مجھے برگزیدہ فرمایا[2]"

آنحضرتؐ کا ارشادِ گرامی ہے:

انا افصح العرب بیدانی من قریش ونشأت فی بنی سعد۔[3]

میں عربوں میں سے سب سے فصیح ہوں کیونکہ میں قریش سے ہوں اور میں نے بنی سعد میں پرورش پائی ہے۔"

آپ کا ایک اور ارشاد ہے:

انا اعربکم انا من قریش ولسانی لسان بنی سعد بن بکر[4]

میں تم سب سے زیادہ فصیح ہوں۔ میں قریش میں سے ہوں اور میری زبان بنی سعد بن بکر کی زبان ہے۔

قریش کی وجہ تسمیہ

قریش کی وجہ تسمیہ کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ آنحضرتؐ کے آباؤ اجداد میں ایک شخص کا نام قریش تھا، اس کی اولاد کی سب شاخیں قریش کہلائیں[5]

---

[1] ہیکل، محمد حسین، سیرتِ رسول، ترجمہ مولانا محمد وارث کامل، مکتبۂ کاروان کچہری روڈ، لاہور۔

[2] مسلم، مسلم بن حجاج قشیری، الجامع الصحیح المسلم، کتاب الفضائل، باب فضل نسب النبیؐ۔

[3] عیاض، ابوالفضل عیاض بن موسیٰ الیحصبی الاندلسی۔ الشفاء ج ۱، ص ۴۷۔ مصر ۱۹۵۰ء۔

[4] ابن سعد۔ طبقات الکبریٰ جلد اول ص ۱۱۳۔ مطبوعہ بیروت ۱۹۶۰ء۔

[5] ابن حزم۔ ابو محمد علی بن احمد بن سعید بن حزم، جمہرۃ انساب العرب، ص ۱۱۔ مصر ۱۹۶۲ء۔

۲۔ فرا کا کہنا ہے کہ قریش، تقریش سے ماخوذ ہے جس کے معنی کمانے کے ہیں۔ یہ لقب ان کو ان کی تجارت کی وجہ سے دیا گیا[6]

۳۔ قریش کے معنی کمانے اور جمع کرنے کے ہیں۔ اس قبیلے کی اجتماعیت کے پیشِ نظر انھیں یہ لقب دیا گیا[7]

۴۔ قریش، قرش کی تصغیر ہے۔ یہ ایک دریائی درندہ ہے جو تمام دریائی جانوروں کا سردار ہے۔ یہ ہر دُبلی اور موٹی چیز کا شکار کرتا ہے۔ حضرت ابن عباس نے اس تاویل کو پسند فرمایا — کیونکہ قریش دیگر عربوں کے سردار تھے[8]

۵۔ قریش کا مادہ قرش ہے، جس کے معنی کمانا کے علاوہ تفتیش کرنا اور جستجو کرنا بھی ہیں۔ یہ لقب فہر بن مالک نے اپنے استیلا اور غلبے کے اظہار کے لیے اختیار کیا۔ وہ ضرورت مندوں کو تلاش کر کے ان کی حاجتیں پوری کرتا، غریبوں کو دولت دیتا اور خوف زدہ لوگوں کا خوف دور کرتا تھا۔ اس کے ان عظیم اوصاف کی وجہ سے ان کے قبیلے کا نام اس کے نام پر پڑ گیا[9] قبیلہ قریش چھوٹے چھوٹے دس خاندانوں میں منقسم تھا اور وہ یہ تھے :

(۱) بنی ہاشم (۲) بنی امیہ (۳) بنی نوفل (۴) بنی عبدالدار (۵) بنی اسد (۶) بنی تمیم (۷) بنی مخزوم (۸) بنی عدی (۹) بنی جمح (۱۰) بنی سہم[10]

عربوں کے مختلف قوموں اور ملکوں سے تجارتی تعلقات

عربوں کے تجارتی تعلقات بہت سے ممالک کے ساتھ تھے۔ ہندوستان، چین، وسط افریقہ اور یورپ کے غیر مشہور ممالک مثلاً سویڈن اور ڈنمارک کے ساتھ ان کی تجارت ہوتی تھی۔ ان کے

---

[6] آلوسی - ابوالفضل شہاب الدین محمود آلوسی ۔ تفسیر روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۳۹ - سورۃ القریش -

[7] جوہری - اسماعیل بن حماد جوہری ۔ الصحاح تاج اللغۃ و صحاح العربیہ جز ثالث ص ۱۰۴۸ - بیروت -

[8] ابوحیان - اثیرالدین ابو عبداللہ محمد بن یوسف بن علی، تفسیر بحر المحیط، ج ۸، ص ۵۱۳ - قاہرہ -

[9] آلوسی - مذکور تفسیر روح المعانی، ج ۳۰، ص ۲۳۹ -

[10] تاریخ اسلام، ج ۱، ص ۶ - معین الدین ندوی - محمد سعید اینڈ سنز کراچی ۱۹۶۴ء

علاوہ حبش، ایران، عراق و بابل، شام، مصر اور یونان کے ساتھ بھی ان کے تجارتی تعلقات قائم تھے[۱۱۱]
یہ تمام ممالک عرب کے چاروں طرف اس طرح واقع ہیں کہ عرب اس دائرے کا نقطہ بن گیا ہے۔ اسی وجہ سے مکہ مکرمہ کو "ام القریٰ" کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرٰى وَمَنْ حَوْلَهَا ط (الانعام : ۹۲)

تاکہ آپؐ بستیوں کے مرکز (مکہ) اور اس کے اطراف میں رہنے والوں کو متنبہ کریں۔

تجارتی راستے

قدیم تجارتی راستوں کا تاریخ میں ذکر ملتا ہے۔ سکندر اعظم کو ۳۲۵ ق۔م میں خلیج فارس اور سواحل عرب کا علم ہوا اور سکندریہ اور خلیج فارس میں اس کو اکثر عرب تاجروں سے واقفیت کا موقع ملا۔
قلعہ ناعط جو سلاطین نے یمن کے پہاڑ کی چوٹی پر تعمیر کیا تھا، اسلام سے پندرہ سو قبل کی تعمیر ہے۔
وہب بن منبہ نے (جنھوں نے صحابہ کا زمانہ پایا) اس کا ایک کتبہ پڑھا جو یہ ہے: "یہ ایوان اس وقت تعمیر کیا گیا جب کہ ہمارے لیے مصر سے غلہ آتا تھا" وہب کا بیان ہے: "میں نے جب حساب لگایا تو معلوم ہوا کہ اس پر سولہ سو برس سے زیادہ عرصہ گزر چکا ہے"[۱۱۲]
مکہ کے متعلق سید سلیمان ندوی نے قدیم مؤرخین سے نقل کیا ہے کہ حضرت مسیح سے ڈھائی ہزار برس قبل یہ کاروانِ تجارت کی ایک منزل گاہ تھا[۱۱۳]
عہدِ قدیم میں مغربی ممالک کے دیگر ممالک سے تجارت کے لیے تین راستے تھے، ان میں سے دو عرب میں سے گزرتے تھے۔ پہلا راستہ دریائے سندھ سے دریائے فرات تک جاتا تھا۔ اس مقام پر جہاں انطاکیہ اور مشرقی بحیرۂ روم کی بندرگاہوں کو جانے والی سڑکیں الگ ہوتی تھیں، یہ راستہ بہت اہم تھا، مگر سلطنتِ بابل کے زوال کے ساتھ اس کو ترک کر دیا گیا۔ دوسرا راستہ ہند کے ساحل سے لے کر حضرموت اور پھر وہاں سے بحرِ احمر کے ساتھ ساتھ شام تک جاتا تھا[۱۱۴]

---

[۱۱۱] بلگرامی، سید علی بلگرامی، تمدن عرب، ص ۵۸۹۔ مقبول اکیڈمی لاہور ۱۹۶۰ء۔

[۱۱۲] یاقوت حموی۔ شہاب الدین ابو عبداللہ، معجم البلدان، ج ۵، ص ۲۵۳۔ ذکر ناعط، بیروت۔

[۱۱۳] سید سلیمان ندوی۔ تاریخ ارض القرآن، ج ۱، ص ۹۸۔

[۱۱۴] [illegible]

سبا کے تجارتی قافلے جس راستے سے گزرتے تھے اس کے رہنے والے لوگ بہت خوش حال تھے۔ قرآنِ مجید میں ہے :

وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ۖ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴿ سبا : ۱۸ ﴾

ہم نے ان کے ملک اور بابرکت آبادیوں (شام) کے درمیان کھلی آبادیاں قائم کردی تھیں، ان میں دن رات بے خوف وخطر چلو۔

یہ شاہراہ جو حجاز ہوکر یمن سے شام جاتی تھی، اصحاب الایکہ اور حضرت لوط کا قصبہ بحرِ میت کے قریب دونوں اسی راستے پر آباد تھے۔ قرآن مجید میں ہے :

وَإِنَّهُمَا لَبِإِمَامٍ مُّبِينٍ ﴿ الحجر : ۷۹ ﴾۔

دونوں بستیاں شاہراہ پر واقع ہیں۔

حضرت یوسف علیہ السلام کے قصے میں ایک قافلے کا ذکر ہے :

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ ﴿ یوسف ، ۱۹ ﴾

ایک قافلہ آیا —— وہ اسی راستے سے گزرتا تھا۔

توراۃ کے الفاظ یہ ہیں : " ناگاہ یوسف کے بھائیوں نے دیکھا کہ اسماعیلیوں کا قافلہ جلعاد کی طرف سے آرہا تھا اور مصر جارہا تھا[۱۵]

" تمدن عرب " میں ہے، " عربوں کے یورپ کے ساتھ تجارتی تعلقات کے کئی راستے تھے۔ ایک راستہ پرمیز پہ سے تھا۔ دوسرا بحرِ متوسط سے۔ تیسرا راستہ وہ ہے جو روس سے ہوکر دریائے والگا پر سے شمالی یورپ کو جاتا تھا[۱۶]

چین سے عرب کو بری اور بحری دونوں راستے جاتے تھے۔ " انسائیکلو پیڈیا آف اسلام " میں ہے، " یہ بات یقینی ہے کہ عرب بہت قدیم زمانے سے سری لنکا سے واقف تھے اور ظہورِ اسلام سے قبل ہی

---

[۱۵] کتاب مقدس۔ العہد العتیق۔ سفر تکوین، ص ۶۴ (عربی) بیروت ۱۹۳۷ء

[۱۶] بلگرامی۔ علی بلگرامی، تمدنِ عرب، ص ۵۹۰۔

نھوں نے یہاں اپنے تجارتی مرکز قائم کر لیے تھے[۱۷]

سندھ پر محمد بن قاسم کے حملے کی وجہ یہ تھی کہ سیلون کے حکمران نے مسلمان تاجروں کے یتیم بچوں کو بھیجا تھا، جنھیں دیبل کے بحری قزاقوں نے لوٹ لیا تھا، گویا اس جزیرے (سری لنکا) میں مسلمان تاجر پہلے سے موجود تھے[۱۸]

قدیم کتب تاریخ کا جائزہ لینے سے اس حقیقت میں ذرہ برابر شبہ نہیں رہتا کہ عربوں کے اس دور کی متمدن اقوام اور ممالک کے ساتھ تجارتی تعلقات قائم تھے۔ مشرق و مغرب کے درمیان تجارتی تعلقات کی تو یہ لوگ ایک سیڑھی تھے۔ بری اور بحری دونوں راستوں سے تجارت کرتے تھے۔

سامانِ تجارت

عام طور پر تجارتی چیزوں کا سرمایہ تین چیزوں پر مشتمل تھا۔

۱۔ کھانے کا مصالحہ اور خوشبودار چیزیں۔

۲۔ سونا، جواہرات اور لوہا۔

۳۔ چمڑا، کھال، زین پوش، بھیڑ اور بکریاں۔

مختلف ممالک کی چیزیں لا کر ان کو دیگر ممالک کے ساتھ بدل لیتے تھے۔ مثلاً عدن میں چین اور ہندوستان کی پیداوار، مصر اور حبش کی پیداوار سے بدل جاتی تھیں۔ یعنی نوبہ کے غلام، ہاتھی دانت، سونے کے برادے، چین کے حریر، چینی کے برتن، کشمیر کی شال، مصالحہ، عطریات اور بیش بہا لکڑیوں کا باہم مبادلہ ہوتا تھا[۱۹]

عرب تاجر ہندوستان سے جو اشیا لے کر جاتے ان میں عطر، گرم مصالحے اور گرم کپڑے شامل تھے۔ یہاں سے لی جانے والی چیزوں کے نام قدرتی طور پر ہندوستان کی زبان ہی میں لیے جاتے تھے۔ چنانچہ فل فل، ہیل، زنجبیل، جائفل، ناریل، لیموں اور تنبول وغیرہ ہندی زبان سے معرب الفاظ ہیں۔ بعض چیزیں

---

[۱۷] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام، ص ۵۳۸۔

[۱۸] بلاذری۔ احمد بن یحییٰ بن جابر بلاذری۔ فتوح البلدان، ج ۲، ص ۶۱۸۔

[۱۹] تمدنِ عرب، ص ۵۹۰۔

جن کے نام عربی میں موجود تھے، ان کے ساتھ لفظ ہندی کا اضافہ کر کے نئے نام بنا لیے گئے۔ مثلاً عود ہندی، قسط ہندی، تمر ہندی — تمر ہندی انگریزی میں تمرنڈ بن گیا۔ ہند کے بنے ہوئے کپڑے، یمن اور وہاں سے حجاز جاتے تھے[۱۲۰] اسی طرح سے عربی کے الفاظ شاش (ململ) پشت (چھینٹ) فوطہ (چارخانہ تہبند) اس زبان میں داخل ہو گئے[۱۲۱]۔ لوہے کی تلوار کے وصف کے لیے مہند اور ہندی استعمال ہوتے تھے۔ لونگ، الائچی، سیاہ مرچ، دار چینی اور ہلدی سبھی جنوبی ہند کی پیداوار تھیں جو عرب میں پہنچتی تھیں۔ چین میں عرب لوگ جواہرات، گھوڑے، سوتی کپڑے اور سرخ وینس لے جاتے تھے، اس کے بدلے میں اطلس، کمخواب، چینی کے برتن اور کئی قسم کی ادویات لاتے تھے[۱۲۲]

دو ہزار سال قبل مسیح میں جو عرب تاجر بار بار مصر جاتے، ان کا سامانِ تجارت یہ تھا: بلسان، صنوبر، لوبان اور دیگر خوشبودار چیزیں[۱۲۳]۔ ایک ہزار برس قبل مسیح میں حضرت داؤد سبا کا سونا منگواتے تھے[۱۲۴]۔ ۹۵۰ ق م میں حضرت سلیمان کے دربار میں ملکۂ سبا بلقیس کا تحفہ خوشبودار چیزیں، سونا اور بیش قیمتی جواہرات تھے[۱۲۵]

"کتاب مقدس" میں حزقی ایل کے ستائیسویں باب میں عرب کی تجارت کے متعلق بہت سی مفید باتیں درج ہیں۔ یروشلم کو خطاب کرتے ہوئے کہتے ہیں "ودان اور بادان، ازدال سے تیرے بازار میں آتے تھے۔ آبدار، فولاد، تیزپات اور مصالحہ وغیرہ وہ تیرے بازار میں بیچتے۔ ودان تیرا سوداگر تھا۔ وہ بکری اور مینڈھے لے کر تیرے ساتھ تجارت کرتے تھے۔ سبا اور دعماۃ کے سوداگر تیرے ساتھ سوداگری کرتے تھے۔ وہ ہر قسم کے نفیس اور خوشبودار مصالحے اور ہر طرح کے قیمتی پتھر اور

---

۱۲۰ عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ، ص ۳۱ تا ۳۵۔ ڈاکٹر زبید احمد ترجمہ شاہد حسین رزاقی۔

۱۲۱ زبیدی، تاج العروس من جواہر القاموس ج ۵، ص ۲۰۰۔ محمد مرتضیٰ الزبیدی۔

۱۲۲ تمدن عرب، ص ۵۹۱۔

۱۲۳ کتاب مقدس العہد العتیق، [illegible] فصل ۳۰ آیت ۲۶ (بیروت عربی)

۱۲۴ کتاب مقدس۔ [illegible] بائبل سوسائٹی لاہور۔

۱۲۵ کتاب مقدس العہد العتیق ایام ۹-۹ ۱۳، ص ۳۷۵

سونا تیرے بازار میں لاتے تھے۔ حران، عدن اور سبا کے سوداگر تیرے ساتھ سوداگری کرتے تھے[۲۶]

کھال کی تجارت بہت زیادہ تھی۔ طائف میں دباغت بہت عمدہ ہوتی تھی، اسی وجہ سے اسے "بلد الدباغ" کہا جانے لگا[۲۷]۔

ہجرتِ حبشہ کے بعد مسلمانوں کے تعاقب میں قریش کا جو وفد نجاشی شاہِ حبشہ کے پاس نذر کے طور پر تحائف لے کر گیا ان میں کھال بھی تھی[۲۸]

شراب، غلہ، ہتھیار اور دیگر سامانِ آرائش مثلاً آئینہ بھی عرب درآمد کرتے تھے۔ غلہ اور شراب شام سے آتے تھے[۲۹] جمعہ کے خطبے میں جس تجارتی قافلے کی طرف لوگ دوڑے تھے وہ شامی قافلہ تھا۔ اس کا ذکر قرآن میں موجود ہے۔ (سورہ الجمعہ آیت ۱۱)۔ غرض جو چیز عرب میں ہوتی اس کو وہ باہر لے جاتے اور جس کی انھیں ضرورت ہوتی اسے وہ وہاں سے اپنے ملک میں لے آتے۔

قریش کا زمانہ

قریش منصۂ شہود پر کب نمودار ہوئے؟ اور اس خاندان کی بنیاد کب پڑی؟ مورخین اس کا ذکر نہیں کرتے۔ البتہ عبد المطلب کا چھٹی صدی عیسوی میں موجود ہونا ایک مسلّمہ حقیقت ہے۔ سید سلیمان ندوی نے "تاریخ ارض القرآن" میں عبد المطلب سے فہر یا قریش تک دس پشتوں کے زمانوں کے سنین کا تعین پچیس برس فی پشت کیا ہے، جو اگرچہ تاریخ نویسی کے معیار پر پورا نہیں اترتا تاہم اندازہ کرنے کے لیے اچھی کوشش ہے۔ سید صاحب ندوی کا تعین اس انداز سے ہے:

نام	سنِ وجود تقریباً	نام	سن وجود تقریباً
۱۔ فہر یا قریش	۳۲۵ء	۳۔ لوی	۳۷۵ء
۲۔ غالب	۳۵۰ء	۴۔ کعب	۴۰۰ء

---

[۲۶] کتاب مقدس یعنی پرانا اور نیا عہدنامہ۔ حزقی ایل باب ۲۷ آیت ۱۹ تا ۲۴۔

[۲۷] ہمدانی۔ صفۃ جزیرۃ العرب۔ بحوالہ تاریخ ارض القرآن، ص ۳۳۸ - ۱۹۷۵ء۔ سید سلیمان ندوی۔

[۲۸] ابن ہشام - ابو محمد عبد الملک بن ہشام - السیرۃ النبویہ، ج ۱، ص ۲۰۴، ملتان ۱۹۷۷۔

[۲۹] ابن حجر۔ حافظ احمد بن حجر عسقلانی۔ فتح الباری ج ۸، ص ۲۰۹۔

۵-	مرہ	۴۲۵ء	۸-	عبد مناف	۵۰۰ء
۶-	کلاب	۴۵۰ء	۹-	ہاشم	۵۲۵ء
۷-	قصی	۴۷۵ء	۱۰-	عبدالمطلب	۵۵۰ء [۳۰]

ارباب تاریخ کے اس بیان سے سید صاحب کی تحقیق کی تائید ہوتی ہے۔ "قصی منذر بن نعمان شاہ حیرہ (۴۳۱ء تا ۴۷۳ء) کا معاصر تھا[۳۱] قصی بن کلاب نہ صرف تاریخ قریش بلکہ تاریخ عرب میں بھی بہت اہم شخصیت ہے۔ اس نے قریش کی منتشر قوت کو جمع کیا اور چند لڑائیوں کے بعد مکہ میں قریش کی ایک حکومت قائم کر دی جو تاریخ میں "شہری مملکت مکہ" کے نام سے مشہور ہے[۳۲]

قریش کی تجارت

قبیلہ قریش کے آدمی تجارت کو باعث فخر سمجھتے تھے اور زراعت کے پیشے کو بہتر نہ سمجھتے ہوئے اہل مدینہ کو حقارت کی نظر سے دیکھتے تھے کیونکہ وہ کاشت کار تھے۔ یہاں تک کہ جنگوں میں ان سے لڑنا بھی اپنی توہین قرار دیتے تھے[۳۳] ظہور اسلام سے سو برس قبل یمن اور شام کے ممالک میں سیاسی انقلابات پے در پے آتے رہے تھے۔ ان حالات کو دیکھ کر قصی اور ہاشم نے کاروان تجارت کو منظم کیا۔ کلبی کے مطابق ہاشم بن عبد مناف پہلا شخص ہے جو گندم اور اونٹ لے کر شام گیا[۳۴]

ہاشم نے اپنے اثر و رسوخ کی بنا پر قیصر اور نجاشی سے قریش کے تجارتی کاروان کے بے روک ٹوک آنے جانے کی اجازت حاصل کر لی تھی، ملک عرب میں عام بدامنی پھیلی ہوئی تھی۔ قافلے لوٹ لیے جاتے تھے لیکن قریش کو خانہ کعبہ کا محافظ ہونے کی وجہ سے معزز سمجھا جاتا تھا۔ اس وجہ سے ان کے قافلے بے خوف و خطر سفر کرتے۔ قرآن مجید میں ان کے تجارتی سفروں کو ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

---

[۳۰] سید سلیمان ندوی۔ تاریخ ارض القرآن جلد دوم ص ۳۲۵ کراچی ۱۹۷۵ء۔

[۳۱] یاقوت حموی۔ شہاب الدین ابو عبداللہ۔ معجم البلدان ج ۵ ص ۱۸۶۔ لفظ مکہ۔

[۳۲] ابو حیان۔ اثیر الدین ابو عبداللہ محمد بن یوسف۔ تفسیر بحر المحیط ج ۸ ص ۵۱۳۔

[۳۳] البخاری۔ الجامع الصحیح جلد ۲ ص ۵۷۳۔ کتاب المغازی۔ ذکر قتل ابی جہل۔ ابو عبداللہ محمد بن اسماعیل بخاری

[۳۴] علاء الدین علی بن محمد بن ابراہیم بغدادی۔ تفسیر خازن۔ المسمٰی لباب التاویل فی معانی التنزیل ج ۷ ص ۲۹۸ طبع مصر ۱۳۷۵ھ۔

لِاِیۡلٰفِ قُرَیۡشٍ ۙ﴿۱﴾ اٖلٰفِہِمۡ رِحۡلَۃَ الشِّتَآءِ وَ الصَّیۡفِ ۚ﴿۲﴾ فَلۡیَعۡبُدُوۡا رَبَّ ہٰذَا الۡبَیۡتِ ۙ﴿۳﴾ الَّذِیۡۤ اَطۡعَمَہُمۡ مِّنۡ جُوۡعٍ ۬ۙ وَّ اٰمَنَہُمۡ مِّنۡ خَوۡفٍ ﴿۴﴾ (سورہ قریش)

قریش کو خوگر ہونے کی بنا پر، اپنے جاڑے اور گرمی کے سفر کے خوگر ہونے کی بنا پر چاہیئے کہ اس خانۂ کعبہ کے مالک کی عبادت کریں، جس نے انھیں بھوک میں کھانے کو دیا اور خوف سے امن دیا۔

ایک تو تجارتی قافلے پُر امن سفر کرتے اور پھر گھر بیٹھے بھی ان کو تجارتی نفع حاصل ہوتا۔ ان کے تجارتی قافلے ذی قعدہ میں لوٹ آتے تھے[۳۵] اور قیام کرتے۔ قَعَدَ۔ یَقۡعُدُ کے معنی بیٹھنے کے ہیں، شاید اسی وجہ سے اس مہینے کو ذی قعدہ یعنی بیٹھنے کا مہینہ کہا جانے لگا اور پھر اس کا یہی نام پڑ گیا۔ اس کے بعد ذوالحجہ آتا ہے، جس میں ان کا موجود ہونا ضروری تھا۔ قریش امن وامان کے معاوضے میں دیگر قبائل سے یہ سلوک کرتے کہ ان کی ضرورت کی چیزیں ان کے پاس لے جاتے۔ قریش مختلف موسموں میں مختلف علاقوں کا سفر اختیار کرتے۔ "تفسیر کشاف" میں ہے:

"کانت لقریش رحلتان یرحلون فی الشتاء الی الیمن وفی الصیف الی الشام ویتجرون وکانوا فی رحلتیهم آمنین"[۳۶]

قریش دو سفر کرتے تھے، سردی میں یمن جاتے تھے اور گرمی میں شام جاتے اور وہ تجارت کرتے، اپنے دونوں سفروں میں بے خوف تھے۔

"تفسیر قاسمی" میں یہ ہے، "وہ تجارت کے لیے گرمی میں شام اور سردی میں یمن کا سفر کرتے تھے"[۳۷]
تفسیر "روح المعانی" میں الایلاف سے مراد "عهود بینهم"[۳۸] (ان کے درمیان معاہدے ہیں)۔
اصحاب الایلاف بنی عبد مناف چار بھائی تھے۔ ہاشم شام کو پسند کرتا تھا۔ مطلب کسریٰ کو، عبد الشمس

---

[۳۵] اسباب النزول، ص ۴۴ - جلال الدین سیوطی - مصر۔

[۳۶] زمخشری - ابو القاسم محمود جار اللہ بن عمر د زمخشری خوارزمی - تفسیر الکشاف عن حقائق التنزیل وعیون الاقاویل فی وجوہ التاویل جلد ۳، ص ۳۶۰۔

[۳۷] قاسمی - محمد جمال الدین تفسیر قاسمی المسمیٰ محاسن التاویل ج ۱۷ ص ۶۲۷۔

[۳۸] آلوسی - روح المعانی جلد ۳۰ ص ۲۳۸۔

اور نوفل مصر اور حبشہ کی طرف رجحان رکھتے تھے[۳۹] تمام بادشاہ ان کو عزت کی نگاہ سے دیکھتے۔ یہ لوگ اپنا سامانِ تجارت لے کر وہاں جاتے، ان کے سفروں کی بے خوفی کے متعلق اللہ تعالیٰ نے آنحضرت سے خطاب فرمایا

لَا يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ ۝

کافروں کا شہروں میں چلنا پھرنا کہیں تجھے دھوکے میں نہ ڈال دے۔

مَتَاعٌ قَلِيلٌ ۚ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ ۚ وَبِئْسَ الْمِهَادُ ۝ (آل عمران: ۱۹۵-۱۹۶)

چند روزہ بہار ہے، پھر تو ان کا ٹھکانا دوزخ ہے اور وہ کیسی بُری آرام گاہ ہے۔

ان کی تجارت کی شہرت ملک ملک میں پھیل گئی تھی۔ تاجرانہ ترقی کی انتہا یہ تھی کہ بیوہ عورتیں تک اپنا سرمایہ تجارت میں لگاتیں۔ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا قبیلہ قریش کی ایک بیوہ خاتون تھیں جن کا تجارتی سامان مختلف لوگ شام لے جاتے تھے[۴۰] آنحضرت کے آبا و اجداد بھی تاجر تھے۔ آپ کے والد، چچا، دادا اور پر دادا تاجر ہی تھے۔ بچپن میں آنحضرت اپنے چچا ابوطالب کے ساتھ شام کے تجارتی سفر پر گئے تھے[۴۱] جوان ہو کر آنحضرتؐ نے اس باعزت پیشے کو اپنایا۔ حضرت خدیجہ کا مال لے کر آنحضرتؐ شام گئے۔

آنحضرتؐ کے علاوہ قریش کے دیگر معروف لوگ بھی تاجر تھے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ تاجر تھے۔ خود بُصریٰ تک تجارتی سامان لے کر جاتے تھے۔ مقام سخ میں ان کا کارخانہ تھا[۴۲]۔ خلیفہ بننے کے بعد شغل تجارت کو جاری رکھا۔ صحابہ کرامؓ نے مملکت کی دیگر ذمے داریوں کی بنا پر ان کو تجارت چھوڑنے پر مجبور کیا اور بیت المال سے بقدر کفایت وظیفہ مقرر کر دیا۔ حضرت عمر فاروق نے خود اسی باعزت پیشے کو اپنائے رکھا[۴۳]

حضرت عثمان بہت بڑے تاجر تھے۔ ان کی تجارت اور سخاوت کے واقعات بہت مشہور ہیں۔ جیش العسرت" یعنی جنگ تبوک میں انھوں نے تین سو اونٹ مع ساز و سامان کے خدمتِ نبوی میں پیش کیے

---

۳۹ ابن حبیب - کتاب المحبر، ص ۱۶۲ - محمد بن حبیب -

۴۰ ابن ہشام ابو محمد عبد الملک بن ہشام - السیرۃ النبویہ ج ۱، ص ۱۳۲، مع روض الانف السہیلی -

۴۱ ایضاً، ص ۱۲۷ - ۴۲ ایضاً، ص ۱۲۲ -

۴۳ ابن سعد - طبقات ج ۳، ص ۱۷۸ - بیروت -

تو آنحضرت نے فرمایا : " ما ضر عثمان ما عمل بعد الیوم، مرتین "[۴۴]

آج کے بعد عثمان کوئی عمل نہ بھی کریں تو کوئی حرج نہیں ۔ یہ الفاظ دو دفعہ ارشاد فرمائے[۴۵]

صحابہ میں زیادہ تر قریش تجارت کرتے تھے ۔ حضرت عمر فاروق کے دور میں جب ایران و شام اور مصر کے علاقے فتح ہو گئے اور بیت المال میں کافی دولت جمع ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے تمام مسلمانوں کا وظیفہ مقرر کرنا چاہا ۔ اس پر حضرت ابو سفیانؓ کے الفاظ قابلِ غور ہیں ۔

" آدیوان مثل دیوان بنی الاصفر فاکلوا علی الدیوان و ترکوا التجارۃ ۔

رومیوں کی طرح رجسٹروں میں نام درج کرنا چاہتے ہو ۔ انھوں نے وظیفہ لے کر تجارت کو چھوڑ دیا تھا ۔

گویا تجارت کا پیشہ انھیں اتنا پسند تھا کہ گھر بیٹھے تنخواہ لینا بھی مناسب نہ سمجھتے تھے ۔

آنحضرتؐ نے دیانت دار تاجر کو دنیا کے ساتھ آخرت کی کامیابی کی بھی بشارت دی ہے ۔

التاجر الصدوق الامین مع النبیین والصدیقین والشہداء[۴۶]

راست باز اور دیانت دار تاجر (قیامت کے دن) نبیوں، صدیقوں اور شہیدوں کے ساتھ ہوگا ۔

عرب کے بازار

عرب میں بڑی بڑی تجارتی منڈیاں لگتی تھیں، عکاظ کا میلہ بہت مشہور تھا ۔ قریش زیادہ تر عکاظ اور ذوالمجاز میں شریک ہوتے تھے ۔ ذوالمجاز کا میلہ مکہ میں لگتا اور حج تک قائم رہتا ۔ اسلام کی قبولیت کے بعد لوگوں نے ان میلوں میں شرکت اور خرید و فروخت کو برا سمجھا ۔ یہ بخاری شریف کتاب الحج میں ہے :

قال ابن عباس کان ذو المجاز و عکاظ متجر الناس فی الجاهلیة فلما جاء الاسلام کانهم کرهوا ذلك حتی نزلت لیس علیکم جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم ۔

پھر قرآن نے اجازت دے دی کہ تمھارے لیے کوئی حرج نہیں کہ حج کے زمانے میں اپنے پروردگار کا فضل تلاش کرو ۔ بعد ازاں ان میلوں میں پھر رونق ہو گئی ۔ تقریباً سوا سو برس تک یہ بازار زمانۂ اسلام میں قائم

---

۴۴ البخاری ۔ جامع الصحیح ۔ کتاب البیوع ۔ الخروج الی التجارۃ ۔

۴۵ مسند احمد بحوالہ مشکوٰۃ المصابیح باب مناقب عثمان ۔

۴۶ ترمذی ۔ ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ ۔ جامع الترمذی ۔ ابواب البیوع ۔ باب ماجاء فی التجار ۔

رہے۔ سب سے پہلے عکاظ کا بازار ۱۲۹ھ میں خارجیوں کی لوٹ مار کی وجہ سے بند ہوا۔ اس کے بعد کچھ عرصے تک دوسرے بازار چلتے رہے۔ بصری اور اذرعات میں بنو امیہ کے اہتمام سے بڑا بازار لگتا تھا۔ عرب کے بازاروں کی تفصیل "کتاب الازمنہ والامکنہ" "کتاب المحبر" اور "تاریخ یعقوبی" میں لکھی گئی ہے۔ بڑے بڑے تیرہ مقامات پر میلے لگتے تھے، جو یہ ہیں (۱) دومۃ الجندل (۲) مشقر (۳) صحار (۴) دبا (۵) الشحر (۶) عدن (۷) صنعا (۸) حضرموت (۹) عکاظ (۱۰) ذوالمجاز (۱۱) منیٰ (۱۲) خیبر (۱۳) یمامہ۔

عکاظ کا ذکر سر ولیم میور نے بھی کیا ہے۔ "عکاظ میں ایک سالانہ میلہ لگتا تھا، مکہ کے لوگ مکہ سے تین دن کی مسافت پر سایہ دار کھجوروں اور ٹھنڈے چشمے مسافروں اور تاجروں کے لیے مشکل ترین سفروں کے بعد عمدہ آرام گاہ بناتے تھے۔ اس موقع پر یہودی اور عیسائی بھی آتے تھے۔"[۴۷]

۴۷؎ سر ولیم میور۔ لائف آف محمد ص ۸ بحوالہ سیرت المصطفیٰ، ج ۱، ص ۱۵۵، ابراہیم میر سیالکوٹی۔

برِصغیر پاک و ہند میں علم فقہ : محمد اسحاق بھٹی

اس کتاب میں سلطان غیاث الدین بلبن (۶۸۶ ھ) کے عہد سے لے کر سلطان اورنگ زیب عالمگیر (۱۱۱۸ھ) کے عہد تک کی تمام فقہی مسائی کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اور تفصیل سے بتایا گیا ہے کہ برِصغیر پاک و ہند علم فقہ سے کس طرح روشناس ہوا۔ یہاں کے علماء و زعمانے کس محنت و جاں فشانی سے اس کی ترویج و اشاعت کا اہتمام کیا اور کن اہم فقہی کتابوں کی تدوین کی۔ برِصغیر پاک و ہند کے جن سلاطین کے دورِ حکومت میں کتب فقہ مرتب کی گئیں، ان کے عہد اور طریقِ حکومت پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اس زمانے کے علمائے کرام کے حالات بھی بیان کیے گئے ہیں اور یہ بھی واضح کیا گیا ہے کہ یہ حکمران علم و علماء سے کس درجہ تعلق و ربط رکھتے تھے۔ پھر فقہ کی جن کتابوں کا تعارف کرایا گیا ہے، اس کے اہم اقتباسات بھی فاضل مصنف نے درج کتاب کیے ہیں۔ آخر میں فقہ کی ان مشہور اکیاسی کتابوں کے بارے میں ضروری معلومات فراہم کی گئی ہیں، جو مختلف ملکوں میں تصنیف کی گئیں جن کو مسائل فقہ کے اصل مآخذ کی حیثیت حاصل ہے۔ اس موضوع سے متعلق اردو زبان میں یہ پہلی کتاب ہے۔

صفات ۴۰۸ قیمت ۲۰ روپے

پیغمبرِ انسانیت : مولانا محمد جعفر پھلواروی

سیرتِ رسولؐ پر یہ ایک قابل قدر کتاب ہے۔ اس میں صرف واقعات درج کر دینے پر اکتفا نہیں کیا گیا ہے بلکہ یہ اس نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے کہ زندگی کے نازک سے نازک مراحل میں آنحضرتؐ نے انسانیت اور اعلیٰ قدروں کی کس قدر محافظت فرمائی ہے۔

صفات ۸ + ۶۲۰ قیمت ۲۵ روپے

محمد اکرام چغتائی

رودی پاریت ــــ ایک جرمن مستشرق

(RUDI PARET)

(۱۹۰۱ء ــ ۱۹۸۳ء)

جرمن میں خاور شناسی کی روایت کی تاریخ خاصی پرانی ہے اور اپنی قدامت کے اعتبار سے یہ کسی بھی دوسرے مغربی ملک سے کم نہیں ۔ ابتدا میں تو اس روایت کی حدود بہت وسیع تھیں اور مطالعۂ اسلام بھی اسی روایت کا حصہ تھا، لیکن بعد میں موضوعاتی وسعتوں نے اس روایت کے حصے بخرے کر دیے اور مطالعۂ اسلام کی روایت نے ایک الگ شعبہ کی حیثیت اختیار کر لی ۔ یہ روایت جوزف فان ہامر پورگشتالی (م ۱۸۵۶ء) کے ہاتھوں مستحکم ہوئی ۔ موجودہ جغرافیائی حدود کے مطابق یہ شخص آسٹرین تھا، لیکن جرمن بولنے والے تمام علاقوں میں علومِ اسلامیہ کے حوالے سے اس کا وہی مقام ہے جو انگریزوں کے ہاں ولیم جونز اور فرانسیسیوں میں سلوِستر دساسی کو حاصل ہے ۔ مستشرقین کے سبھی تذکرہ نویسوں نے اسے جرمنی میں مطالعاتِ اسلامی کا جدِ اعلیٰ کہا ہے ۔ یہ اس روایت کے علم بردار کا کمال ہے کہ انھوں نے اپنے قومی تشخص کی مانند علومِ اسلامیہ کے مطالعہ میں اپنا علمی تشخص قائم کیا اور اپنے اجتماعی خصائص کی بنا پر ایسی شناخت پیدا کر دی کہ اقوامِ عالم میں جرمن اصحابِ علم کے کام دور سے پہچان لیے جاتے ہیں ۔ اسی اعلیٰ اور مستحکم روایت کا ایک پیروکار رودی پاریت بھی تھا، جو ساٹھ سال اسلامی موضوعات پر یادگار کام کرنے کے بعد حال ہی میں فوت ہوا ہے ۔ یہ مقالہ تعزیتی نوعیت کا ہے اور اس میں پاریت کے سوانح حیات اور چیدہ چیدہ علمی کارناموں کو بالاختصار بیان کیا گیا ہے اور آخر میں علامہ اقبال اور اس کے مابین مختصر علمی روابط کو پہلی بار سامنے لایا گیا ہے ۔

پروفیسر ایمریطس رودی پاریت اسلامی مطالعات میں ناقابلِ فراموش خدمات سرانجام دینے

کے بعد ۳۱ جنوری ۱۹۸۳ کو مغربی جرمنی کے شہر ٹیوبنگن میں انتقال کر گیا۔ وہ ۳ اپریل ۱۹۰۱ کو دشتِ سیاہ (BLACK FOREST) کے ایک گاؤں وٹن ڈورف (WITTEN DORF) میں پیدا ہوا۔
یہ گاؤں فراؤدن شٹٹ (FREUDEN STADT) کے قریب واقع ہے۔ اس کا والد ولھلم پی پاریٹ ایک پروٹسٹنٹ پادری تھا اور اس کی والدہ کا نام ماریا میولر پاریٹ تھا۔ پاریٹ نے ابتدائی تعلیم شیونتل (SHOENTAL) کے ایک مذہبی ادارے اور پھر اوراخ (URACH) میں مکمل کی۔
(۱۹۲۰) میں اس نے مسیحی دینیات میں میٹرک کا امتحان پاس کیا۔ اس کا والد مسیحی مبلغ تھا اور اس کی خواہش تھی کہ اس کا بیٹا بھی اسی کے نقش قدم پر چلے، لیکن پاریٹ ابتدائی تعلیم کی حد تک تو والد کی خواہش کا احترام کرتا رہا، لیکن اس کے بعد پاریٹ مسیحیت کے بجائے دیگر موضوعات میں زیادہ دلچسپی لینے لگا۔
اس کے نئے موضوعات میں سامی اور اسلامی موضوعات شامل تھے اور مؤخر الذکر ہی میں اس نے ۲۳ سال کی عمر میں ڈاکٹریٹ کی سند حاصل کر لی (۱۹۲۴)۔ اس کے مقالہ خصوصی کا موضوع عربی کی ایک معروف رومانی داستان "سیف بن ذی یزن"[1] تھا اور یہ کام اس نے اینولتمان کی نگرانی میں مکمل کیا جو خود عربی کے لوک ادب کے حوالے سے عالم گیر شہرت کا مالک ہے۔

پاریٹ کچھ مدت (۱۹۲۴ء-۱۹۲۵ء) مصر میں تحقیقات کرنے کے بعد واپس جرمنی آیا اور ایک اور مقالہ خصوصی ۱۹۲۶ء میں تحریر کیا۔ یہ مقالہ بھی عربی کے ایک مقبول عام روزنامہ پر لکھا گیا، جس کا مصنف عمر النعمان تھا۔ اسی سال یعنی ۱۹۲۶ء میں پاریٹ کا تقرر ٹیوبنگن یونیورسٹی میں بطور لیکچرار ہو گیا۔ ۱۹۳۰ء میں وہ اسی حیثیت میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی سے منسلک ہوا اور پانچ سال بعد یعنی ۱۹۳۵ء میں اسے اسی یونیورسٹی میں جونیئر پروفیسر کے عہدے پر ترقی دے دی گئی۔ ۱۹۴۱ء میں وہ بون یونیورسٹی کے شعبہ

---

[1] سیرت سیف بن ذی یزن، ایک عربی لوک داستان، ہانوور ۱۹۲۴ء۔ (نوٹ: پاریٹ کی تمام کتابیں اور مقالات جرمن زبان میں ہیں۔ بعض طباعتی مجبوریوں کے باعث اصل حوالے نہیں دیے جا سکے اور ان کے اردو ترجموں پر اکتفا کرنا پڑا)۔

[2] عمر النعمان کا قصہ، الف لیلہ میں اس کا مقام ٹیوبنگن ۱۹۲۷ء۔ چند سال پیشتر ٹیوبنگن یونیورسٹی کے مستشرق جوزف فالاماس نے پاریٹ کی تین کتابوں کو اکٹھے شائع کیا (شٹٹ گارٹ و دیگر ۱۹۸۱ء) اس مجموعے میں اس قصے کو دوبارہ شائع کیا گیا ہے (ص ۷-۷۰)

علوم شرقیہ منتقل ہوگیا۔ ان دنوں دوسری جنگ عظیم زوروں پر تھی، چنانچہ اس کا اثر پاریٹ کے علمی اور سنجیدہ کاموں پر ہوا اور انھیں جنگی خدمات کے لیے چند سال جرمنی سے باہر گزارنے پڑے۔ وہ فوجی افسر کی حیثیت سے پہلے فرانس اور پھر شمالی افریقہ میں مقیم رہا۔ جب اس جنگ میں جرمنوں کو شکست ہوئی تو پاریٹ بھی گرفتار ہوگیا اور تقریباً چار سال (۱۹۴۳ - ۱۹۴۶ء) اس نے ایک امریکی قیدی کے طور پر گزارے۔ یہاں سے رہائی نصیب ہوئی تو وہ بون واپس آیا اور پانچ سال یہاں اپنے تصنیفی اور تدریسی مشاغل میں مصروف رہا۔ اس دوران میں اس نے ہنا کیوپر (Hanna Kuppee) سے شادی کرلی۔ یہ خاتون آخر دم تک (تقریباً ۲۵ سال) پاریٹ کی رفیقۂ حیات رہی۔ ۱۹۵۱ء میں پاریٹ کو پھر ٹیوبنگن بلالیا گیا۔ یہاں اسے عربی اور اسلامی مطالعات کا پروفیسر اور اورینٹل سیمینار کا سربراہ مقرر کردیا گیا۔ اپنی ریٹائرمنٹ تک (۱۹۶۸ء) تقریباً سترہ سال یہ عہدے اس کے پاس رہے۔ جب وہ ریٹائر ہوا تو پاریٹ کی عمر سرسٹھ برس تھی۔ اس کے بعد بھی دونوں میاں بیوی ٹیوبنگن ہی میں رہے اور پاریٹ بڑی جانفشانی سے اپنے تحقیقی منصوبوں کی تکمیل میں مصروف رہا، لیکن جب اس کی بینائی کمزور پڑگئی تو اس کے کاموں کی رفتار بھی مدہم پڑگئی۔ بالآخر وہ اس شہر میں اپنی مختصر علالت کے بعد بیاسی سال کی عمر میں انتقال کرگیا۔

پاریٹ کا تصنیفی دور ساٹھ سال کے طویل عرصے پر پھیلا ہوا ہے۔ اس کا تعلق جرمن مستشرقین کے اس گروہ سے ہے، جو دو عظیم جنگوں کے درمیان سامنے آیا۔ اس گروہ سے متعلق اصحابِ علم نے ایک طرف تو قدیم روایات سے اپنا ناطہ جوڑے رکھا اور دوسری جانب نئے نئے موضوعات پر قلم اٹھاکر یا پرانے موضوعات میں معلوماتی اور علمی سطح پر اضافہ کرکے ان روایات کو مزید مستحکم کردیا۔ جرمن اسکالروں کی وہ نسل جو دو بڑی جنگوں کے درمیان پروان چڑھی، اس کے کچھ افراد پرانے اور نئے مستشرقین میں ایک پُل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انھی معدودے چند افراد میں ایک نام رودی پاریٹ کا بھی ہے۔ اسی دور میں کئی معروف جرمن مستشرقین اس جہاں سے اُٹھ گئے، ان میں تیوڈور نولڈیکے (م ۱۹۳۰ء) کارل ہائنرخ بیکر (م ۱۹۳۳ء) اور جوزف ہوروِتس (م - ۱۹۳۱ء) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان اسکالروں کے اٹھ جانے کے بعد جو خلا پیدا ہوا، اس کو پاریٹ جیسے لوگوں ہی نے پُر کیا۔

پاریٹ نے اسلامی تاریخ، تہذیب اور مذہب کے جن موضوعات پر کتابیں مقالے لکھے، ان میں

ایک تنوع پایا جاتا ہے، لیکن جو اس کا پسندیدہ موضوع تھا اور جس پر اس نے برسوں کام کیا، وہ قرآن اور مطالعات قرآنی ہے۔ قرآنی تحقیقات کے حوالے سے جرمن مستشرقین میں بڑے بڑے نام ملتے ہیں اور جرمنی میں مطالعۂ قرآنی کی یہ روایت خاصی قدیم ہے، لیکن اس روایت کا بانی انیسویں صدی عیسوی کا گستاف وائیل تھا۔ یہ روایت تقریباً ۱۹۴۰ء تک بڑے عروج پر رہی اور نیولاپکے سے ہوتی ہوئی یہ روایت ہوروویٹس فریدرش شوالی، گوٹ، ہیلف برگ شترلیسر اور اوٹو پرتسل تک پہنچی۔

پاریٹ کو شروع میں عربی ادب بالخصوص لوک ادب سے زیادہ دلچسپی رہی، لیکن بعد میں اس نے قرآن ہی کو اپنا موضوعِ تحقیق بنایا۔ اس نے قرآن کے جرمن ترجمے اور اس کے مباحث کو عصرِ جدید کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے ایک منصوبے کی داغ بیل ڈالی اور اس کی تفصیلات اس نے ۱۹۳۵ء میں ایک مقالے میں پیش کیں[۳] بالآخر برسوں کی محنت کا نتیجہ ۱۹۶۲ء میں برآمد ہوا، جب پاریٹ کے قرآن کے منثور جرمن ترجمے کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا۔[۴] چند سال بعد ۱۹۷۱ء میں اسی کا حصہ دوم تفسیر اور مکمل اشاریہ کی صورت میں سامنے آیا[۵] اس نے قرآن کا لغوی ترجمہ کیا اور اس کے خیال میں جو آیات مشکل تھیں، ان کے ترجمے میں اس نے بڑا محتاط رویہ اختیار کیا۔ ان دونوں حیثیتوں سے اس نے صحت اور دیانت کی عمدہ مثال قائم کی ہے۔ اس کے ترجمے میں شاعرانہ عنصر کم ہے، اس لیے اس میں پھیکا پن سا محسوس ہوتا ہے، لیکن اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ قرآنی اسلوب کو ہو بہو جرمن زبان میں منتقل کر دے بلکہ اس کا مطمح نظر یہ تھا کہ جہاں تک ممکن ہو سکے جدید طلبہ کو قرآن کے "اصل" مفہوم تک رسائی ہو جائے۔ اس نے اپنے ترجمے اور تفسیر میں بعض مستند تفاسیر مثلاً طبری، زمخشری اور بیضاوی کو بھی پیشِ نظر رکھا (جلد اوّل، ص ۶)، مگر اس نے قرآنی مفاہیم کے متعین کرنے کے لیے قرآن ہی کے ہم معنی اور مماثل الفاظ سے مدد لی۔ پاریٹ کے ترجمے کی جلد دوم (مشتمل بر تفسیر و اشاریہ) میں اس

۳ۓ ۱۹۳۵ء میں پاریٹ نے اپنے استاد انیولتمان کو ایک ارمغان پیش کی اور اسے خود ہی مرتب کیا۔ (مطبوعہ لائیڈن)۔ یہ مقالہ اسی میں طبع ہوا (ص ۱۲۱ - ۱۳۰)

۴ۓ مطبوعہ شٹٹ گارٹ وغیرہ، ۱۹۶۲ء۔ نظرثانی شدہ پیپر بیک ایڈیشن ۱۹۷۲ء، ۱۹۸۰ء

۵ۓ ایضاً ۱۹۷۱ء۔ طبع ثانی ۱۹۷۷ء پیپر بیک ایڈیشن مع ضمیمہ ۱۹۸۰ء۔

بات کا وافر ثبوت مل جاتا ہے۔ اس جلد میں اس نے آیات پر بحث کی ہے، مختلف کتابوں اور مقالوں کے حوالے دیے ہیں اور متعلقہ آیات کے متبادل تراجم بھی دیے ہیں، لیکن اس کے ساتھ قرآن میں جہاں ایک لفظ مختلف مفاہیم میں استعمال ہوا ہے، ان سب کے حوالے ایک ہی جگہ دے دیے ہیں۔ یہ بہت مفید کام ہے، کیوں کہ اس سے قاری کو یہ جاننے میں سہولت رہتی ہے کہ قرآن میں ایک ہی لفظ کن کن معنوں میں کہاں کہاں استعمال ہوا ہے۔

قرآن کے اس ترجمہ اور تفسیر کے علاوہ بھی پاریٹ نے قرآن کے مختلف موضوعات، آیات اور الفاظ پر بہت کچھ لکھا ہے۔ یہ مطالعات بھی اس کی قرآن فہمی اور قرآن سے اس کے ایک گہرے علمی تعلق کو ثابت کرتے ہیں۔ ان مطالعات میں کم از کم بیس کے قریب اس نے مقالات اور کتابچے لکھے ہیں[۷۶]۔ ان کے علاوہ ایک مستقل کتاب[۷۷] اور ایسی کتابوں پر تیس سے زیادہ مختلف رسائل میں تبصرے لکھے ہیں[۷۸] جو قرآن کے حوالے سے مختلف یورپی زبانوں میں لکھی جاتی رہی ہیں۔

پاریٹ کی تصانیف میں کچھ تو ایسی ہیں، جو متخصصین کے لیے ہیں، کیونکہ وہ انہی اصحاب کے

---

۷۶ پاریٹ کی کتابوں اور مقالوں کی مکمل فہرست اسی کتاب میں شائع ہوئی ہے، جسے فان اس نے مرتب کیا (رک: محولہ بالا نوٹ نمبر ۲، ص ۹ - ۱۶)، برائے مقالات، ص ۱۰ - ۱۲)۔ یہ کتاب پاریٹ کی ۸۰ ویں سالگرہ کے موقع پر پیش کی گئی۔ ان میں جو مقالات قرآن کے متعلق ہیں، ان کے نمبر یہ ہیں: ۱۰، ۱۲، ۱۶، ۱۷، ۲۲، ۲۵، ۲۷، ۲۹، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۳، ۴۸، ۴۹ و ۵۴۔ ان میں سے بیشتر کا حوالہ جے۔ ڈی۔ پیئرسن کی ببلیوگرافی "انڈکس اسلامیکس" کے تمام حصوں میں موجود ہے۔ پاریٹ نے قرآن پر ایک مجموعۂ مقالات مرتب کیا تھا، جو ۱۹۷۵ء میں ڈارم شٹٹ سے شائع ہوا تھا۔ اس میں دیگر محققین کے علاوہ اس نے اپنے دس مقالات اور کچھ تبصرے بھی شامل کیے تھے۔ (اس کے پندرہ صفحات کے دیباچے میں پاریٹ نے جدید قرآنی تحقیقات کی روشنی میں بعض بنیادی نکات اٹھائے ہیں)۔ "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" کی دونوں طباعتوں میں بھی پاریٹ نے قرآن کے متعدد پہلوؤں پر مضامین تحریر کیے۔ اس کا آخری مضمون "قرأۃ" پر تھا، جو اس انسائیکلوپیڈیا کی جلد پنجم میں طبع ہوا (ص ۱۲۷ - ۱۲۹)۔ اس ضمن میں اس کی دو مختصر کتابیں بھی قابل ذکر ہیں: "تحقیقِ قرآن کی حدود"، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۰ء (صفحات ۴۵) اور "قرآن" مطبوعہ گرانسس ۱۹۷۹ء (صفحات ۴۷، تصاویر ۳۱)

۷۷ محمدؐ اور قرآن، شٹٹ گارٹ ۱۹۵۷ء (دیگر طباعتیں ۱۹۶۶، ۱۹۷۲، ۱۹۷۶، نظرثانی شدہ ۱۹۸۰ء)۔

۷۸ رک۔ پاریٹ کی فہرست تصانیف (بحوالہ نوٹ نمبر ۷۶)، ص ۱۳ - ۱۶۔

لیے لکھی گئی ہیں، جن کا ان موضوعات سے علمی اور تحقیقی سطح پر تعلق ہے، لیکن ان میں بعض ایسی بھی ہیں، جو پاریٹ نے عام قارئین اور اسلام کے ابتدائی طلبہ کے لیے لکھی ہیں۔ ایسی کتابوں میں اس کی ایک کتاب "محمدؐ اور قرآن" بڑی اہم ہے۔ اس کتاب کی نوعیت تعارفی ہے اور اس میں قرآن، حضور اکرمؐ اور اسلام کے ابتدائی دور کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ یہ کتاب پہلی بار ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد اس کے پانچ ایڈیشن طبع ہوئے۔ پانچواں اور آخری ایڈیشن نظرثانی شدہ تھا اور اسے پاریٹ نے اپنی وفات سے تین سال قبل مکمل کیا۔ اس مختصر کتاب میں مؤلف نے اسلام کے آغاز اور اس کے تاریخی پس منظر پر روشنی ڈالی ہے اور اس کے لیے قرآن کی آیات اور متعلقہ علمی نظریات سے بھی مدد لی ہے۔ یورپین زبانوں میں ایسی اور بھی کئی کتابیں موجود ہیں، لیکن ان میں پاریٹ کی یہ کتاب اپنا خاص مقام رکھتی ہے۔ پاریٹ کی اس تصنیف کے پیچھے جو مقصد کارفرما تھا یعنی عام قارئین کو آسان پیرائے میں اسلامی تاریخ و ثقافت سے روشناس کرایا جائے، وہی مقصد اس کی بعض اور تحریروں کا محرک بھی ہے۔ ایسی کتابوں میں ایک کتاب بعنوان "قرآن" ہے، جو ۱۹۷۹ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب مختصر ضرور ہے لیکن خاصی مقبول ہے۔ (مرک: حواشی کا نوٹ نمبر ۶)۔ اس کے علاوہ چند اور کتابیں بھی قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں ایک تو "اسلام میں علامت نگاری" ہے،[۹] جس میں اسلام کی دینی اور فکری علامات پر اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ دوسری کتاب کا عنوان ہے "بحیرۂ روم میں عربوں کی پیش قدمی"[۱۰] یہ مسلمانوں کی ابتدائی فتوحات پر مبنی ہے۔ اس سلسلے کی ایک اور کتاب "اسلام اور یونانی تعلیم" ہے[۱۱] جس میں ان اثرات سے بحث کی گئی ہے جو یونانی علم و دانش نے مسلمانوں کے علوم پر ڈالے ہیں۔ پاریٹ نے ارنسٹ ہارڈر کی "عربی قواعد" کو بھی اسی مقصد کے لیے نظرثانی کے بعد شائع کیا[۱۲] اور غیر متخصصین کے لیے اسلامی تاریخ، ثقافت اور مذہب پر بھی کئی مقالات تصنیف کیے۔[۱۳]

۹ـ مطبوعہ شٹٹ گارٹ، ۱۹۵۸ء

۱۰ـ مطبوعہ کیوی لار ۱۹۴۹؛ طبع ثانی بلا تاریخ (اندازاً ۱۹۵۵ء)

۱۱ـ مطبوعہ ٹیوبنگن، ۱۹۵۰ء

۱۲ـ مطبوعہ ہائیڈل برگ ۱۹۴۰ء، طبع دہم ۱۹۶۵ء

۱۳ـ مثال کے طور پر ان کا مقالہ "اسلام اور مغرب، قرونِ وسطیٰ کے اختتام تک"، در جدید پراپیلین تاریخ عالم،

اگر پاریٹ کے تقریباً ساٹھ سالہ دورِ تصنیف و تالیف پر نظر ڈالی جائے، تو اس کا اوّلین حصہ وہ قرار پاتا ہے، جو ابتدا سے ۱۹۳۰ء تک کی مدت پر محیط ہے۔ یہ وہی دور ہے، جب وہ پہلی بار ٹیوبنگن یونیورسٹی سے متعلق ہوا اور اپنے ڈاکٹریٹ اور دیگر تدریسی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے متعدد رسائل میں مقالات لکھتا رہتا تھا۔ اس دور میں اس کا مرغوب ترین موضوع عربوں کا لوک ادب تھا اور اس نے اس موضوع پر کئی کتابیں تحریر کیں۔ اس ضمن میں ان کی دو کتابیں بعنوان "تاریخ اسلام، عربی لوک ادب کے آئینے میں"[۱۴] اور "ابتدائی عربوں کے رومانی قصے"[۱۵] ہیں۔ موخرالذکر میں ابن السراج (م ۱۱۰۶ء) کی کتاب سے تقریباً دو سو کہانیاں شامل ہیں۔ اسی موضوع پر پاریٹ کی ایک اور مشہور کتاب ہے جس میں حضور اکرمؐ کے غزوات پر مشتمل کتابوں کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔[۱۶]

عربوں کے لوک ادب سے پاریٹ کی دلچسپی صرف اس کے قیامِ ٹیوبنگن تک رہی[۱۷] اور جب وہ ۱۹۳۱ء میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں ملازم ہوا تو اس کے علمی منصوبوں میں ایک واضح تبدیلی رونما ہوئی اور یہ تبدیلی ایسی تھی، جس نے اس کی آئندہ علمی زندگی کی راہ متعین کر دی۔ یہاں آتے ہی اس کی تمام تر توجہ قرآن مجید پر مرکوز ہو گئی۔ سب سے پہلے اُسے قرآن کے نئے جرمن ترجمے کا خیال پیدا ہوا، چنانچہ اس نے قرآن اور قرآن سے متعلقہ علوم کا باقاعدہ طور پر مطالعہ شروع کر دیا، لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس نے مطالعۂ قرآن کے علاوہ کسی اور موضوع پر کچھ نہیں لکھا۔ ہائیڈل برگ ہی کے دور میں اس کی دلچسپی ایک اور موضوع سے پیدا ہوئی اور وہ تھا، آزادیٔ نسواں کے متعلق وہ مباحث، جو عصرِ حاضر کے اسلامی ممالک کے مذہبی اور سیاسی طبقوں میں چل رہے تھے۔ بالآخر پاریٹ کے مطالعہ کا نچوڑ ایک دلچسپ کتاب کی شکل میں سامنے آیا۔ اس کتاب کا عنوان "عربی اسلامی دنیا میں مسئلۂ نسواں"[۱۸] ہے۔ اس میں پانچ مسلمان اصحابِ علم و دانش کی تحریروں

---

[۱۴] مطبوعہ ٹیوبنگن، ۱۹۲۷ء، پاریٹ کی اسلام پر چند کتابوں کا مجموعہ مرتبہ فان اس (رک: نوٹ نمبر ۲)، ص ۷۱-۹۳۔

[۱۵] مطبوعہ برنی، ۱۹۲۷ء۔ [۱۶] مطبوعہ ٹیوبنگن، ۱۹۳۰ء۔

[۱۷] اس کے بعد پاریٹ نے اس موضوع پر صرف ایک ہی مقالہ لکھا، جو عربوں کے فتوح ادب سے متعلق ہے۔ یہ مقالہ ایک مجموعہ میں شائع ہوا۔ (مطبوعہ روم ۱۹۷۰ء)، ص ۳۵-۴۷۔

[۱۸] مطبوعہ شٹٹ گارٹ و برلین، ۱۹۳۴ء۔ نیز تصانیف پاریٹ (بحوالہ نوٹ نمبر ۲)، ص ۱۳۵-۲۰۵۔

کا تفصیلی جائزہ بھی لیا گیا ہے، جو انھوں نے اسلام میں خواتین کی حیثیت کے بارے میں لکھی ہیں۔ ان میں سے دو تحریریں آزادیٔ نسواں کے حق میں ہیں اور دو اس کی مخالفت میں اور آخر میں رشید رضا کے ایک بیان متعلقہ حقوقِ نسوانی کو بھی شامل کر لیا گیا ہے۔ اس کتاب کے پڑھنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ پاریت عہدِ جدید کے اسلامی مسائل پر کتنی گہری نظر رکھتا تھا اور ان پر کتنے سنجیدہ اور عمیق انداز سے اظہارِ خیال کرتا ہے۔ اس نے تقریباً نو مقالات انہی مسائل پر لکھے ہیں اور ایک علیحدہ کتاب بھی مرتب کی ہے، جس میں ایسے مقالات شامل ہیں، جو جنگِ عظیم دوم کے بعد لکھے گئے[۱۹]۔ یہ تمام مطالعات اسلامی دنیا کے جدید مختلف النوع مسائل کا علمی انداز سے تجزیہ کرتے ہیں۔

پاریت کا ایک اور پسندیدہ موضوع کتابیات تھا۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے موضوعات سے متعلق مآخذ پر کتنی مضبوط گرفت رکھتا تھا۔ ویسے بھی یہ پہلو ایسا ہے، جو جرمن مستشرقین کو دیگر مغربی اقوام کے مستشرقین سے ممتاز کرتا ہے۔ پاریت کا یہ کتابیاتی انداز کا کام اسلام کے ابتدائی دور[۲۰]، سیرت[۲۱] اور قرآن[۲۲] سے متعلق ہے۔ اسی سے ملتا جلتا موضوع جرمنی میں علومِ اسلامیہ کی تاریخ بھی ہے۔ گزشتہ ایک صدی میں اس موضوع پر کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں، لیکن مطالعاتِ عربیہ کے متعلق اب تک جو کتاب حرفِ آخر خیال کی جاتی ہے، وہ یوہان فیوک کی ہے۔ یہ ۱۹۵۵ء میں لائپتسک سے طبع ہوئی تھی۔ یہ کتاب صرف جرمن تحقیقات ہی پر بحث نہیں کرتی، بلکہ اس میں یورپ کے تمام ممالک کو شامل کیا گیا ہے اور ان کے اہلِ علم نے عربی زبان و ادب پر جو کام کیا ہے، اس پر معلومات فراہم کی گئی ہیں۔ اس کے برعکس پاریت نے اس موضوع پر جو کتاب تحریر کی ہے، وہ جرمن دانش گاہوں میں علومِ اسلامیہ اور عربیہ کی تحقیقات کا احاطہ کرتی ہے

---

۱۹ رک : تصانیفِ پاریت، ص ۱۰-۱۲، نمبر ۹، ۱۴، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۳۰، ۳۱، ۴۱، ۴۲، ۴۴ و ۵۹۔ پاریت کی مرتبہ کتاب کا عنوان ہے " دنیائے اسلام اور عہدِ حاضر"، مطبوعہ شٹٹ گارٹ، ۱۹۶۱۔ اس میں پاریت کے اپنے دو مقالات بھی شامل ہیں۔

۲۰ پاریت کا مقالہ در : ارمغانِ جُودی، مرتبہ فرتس مائر، مطبوعہ ویس بادن ۱۹۵۴ء، ص ۱۴۷ - ۱۵۳۔

۲۱ در : جرنل آف دی پاکستان ہسٹاریکل سوسائٹی، جلد ۶ (۱۹۵۸ء) ص ۸۱-۹۶۔ یہ مقالہ انگریزی زبان میں ہے۔

۲۲ رک : "تحقیقِ قرآن کی حدود" (بحوالہ نوٹ نمبر ۶)۔ نیز رک : جرمن مطالعہ علومِ شرقیہ بحوالہ ٹیوبنگن و برلن، ۱۹۴۴، ص ۴۳-۵۲ — یہی مقالہ در : تصانیفِ پاریت (بحوالہ نوٹ نمبر ۶)، ص ۲۰۶ - ۲۱۲۔

اور اس کی ابتدا نیولا یکے کی وفات (۱۹۳۰ء) سے ہوتی ہے - یہ کتاب مختصر ضرور ہے، لیکن اس سے جرمن دانش گاہوں کے سابقہ اور موجودہ علمی اور تحقیقی منصوبوں (متعلقہ اسلام و اسلامی دنیا) کا بخوبی علم ہو جاتا ہے[۲۳] پس منظر کے طور پر اس سے پہلے کے جرمن مستشرقین اور ان کے اہم کاموں کا بھی بالاختصار ذکر کیا گیا ہے۔

پاریٹ کی کچھ علمی دلچسپیاں ایسی بھی تھیں، جو ثانوی حیثیت رکھتی ہیں - ان میں ایک تو ابتدائی دورِ اسلام میں تاریخ نگاری خاص طور پر کتبِ حدیث اور کتبِ سیرت کے حوالے سے ہے اور دوسری اسلام میں تصویر کشی مجسمہ سازی کی حرمت ہے - اوّل الذکر پاریٹ کے مطالعۂ قرآن ہی کا ایک حصہ ہے، لیکن اس کے باوجود اس نے اس موضوع پر کئی اہم مقالے لکھے ہیں۔[۲۴] ثانی الذکر موضوع پر پاریٹ نے ۱۹۶۰ء اور ۱۹۷۷ء کے مابین پانچ مقالے لکھے، جن میں اسلام کے ابتدائی دور کے تصویر کشی کی مخالفت اور اہلِ تشیع کے ہاں اس کے رواج پا جانے پر بحث کی گئی ہے[۲۵]

پاریٹ کی علمی زندگی نصف صدی سے زیادہ عرصے پر پھیلی ہوئی ہے - اس دوران میں کئی اتار چڑھاؤ آئے اور اس کے مشاغلِ علمیہ میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہیں، لیکن ایک ایسا موضوع ہے، جس سے جب اس کا تعلق قائم ہوا، تو پھر تمام عمر وہ منقطع نہ ہو سکا، یہ تعلق تھا مطالعۂ قرآن سے - پاریٹ ۱۹۳۰ء سے اپنی وفات (۱۹۸۳ء) تک قرآن کے ترجمہ، تفسیر اور تشریح میں مشغول رہا - جرمن مستشرقین میں شاید ہی کوئی ایسا فرد ہو، جو اتنی طویل مدت تک قرآن کے مفاہیم کو سمجھنے اور سمجھانے میں مصروف رہا ہو - پاریٹ عربوں کے لوک ادب کے ذریعے قرآن تک پہنچا اور پھر یہی اس کے تحقیقی سفر کی منزل بن گیا - وہ قرآن کو اللہ کی کتاب سمجھتا تھا اور مسلمانانِ عالم کی دینی، سیاسی، تہذیبی، معاشی اور سماجی زندگی میں اس الہامی کتاب کا جو اعلیٰ و ارفع اور اساسی مقام ہے، اس سے وہ باخبر تھا - یہی وجہ ہے کہ وہ تمام علومِ اسلامیہ کے منبع یعنی قرآن ہی سے اپنی ہر بات شروع کرتا ہے اور قرآن ہی کو مسلمانوں کی مکمل حیات کی منہاج تصور کرتا ہے - پاریٹ قرآن کو تاریخی اعتبار سے بھی مستند ترین کتاب گردانتا ہے - اس نے اپنے ترجمۂ قرآن میں یہ کوشش کی

---

[۲۳] یہ کتاب ویس بادن سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی - دو سال بعد اس کا انگریزی ترجمہ بھی شائع کر دیا گیا۔

[۲۴] رک: تصانیف پاریٹ (بحوالہ نوٹ نمبر ۶)، ص ۲۴۸ - ۲۷۱۔

[۲۵] ایضاً: ص ۲۱۳ - ۲۷۱۔

ہے کہ قرآن کے اصل مطالب تک رسائی حاصل کی جائے۔ ترجمہ کرتے وقت اس نے معروف عربی تفاسیر سے بھی استفادہ کیا ہے، لیکن مفاہیم کو متعین کرنے کے لیے اس نے ان پر زیادہ انحصار نہیں کیا، بلکہ اس نے بالعموم قرآن کے مطالب کو قرآن ہی کی وساطت سے بیان کرنے کی سعی کی ہے اور اس کے لیے اس نے ہم معنی اور قریب المعنی آیات کے تقابل مطالعہ کا طریق کار اپنایا ہے۔

پاریٹ کے ترجمۂ قرآن کی دوسری جلد تفسیر اور مکمل اشاریۂ آیات پر مبنی ہے۔ اس میں ایک تو آیاتِ قرآنی کے متقابل حوالوں سے کام لیا گیا ہے اور یوں اصل مطالب کی تفہیم کی کوشش کی گئی ہے۔ اس سے الفاظِ قرآن کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ پاریٹ نے مضامینِ قرآن کے اشاریہ تیار کرنے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن اس کے اس تقابلی طریقِ کار سے مضامین کے اعتبار سے قرآن کا انڈکس تیار کرنے میں خاصی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے علاوہ پاریٹ نے قرآن کے ہر موضوع کے متعلق خاص خاص علمی اور تحقیقی مطالعات کا حوالہ بھی دے دیا ہے۔ یہ حوالے زیادہ تر مغربی زبانوں کے ہیں۔ ان سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ مغرب کے علما قرآنی موضوعات پر کیا کچھ لکھ چکے ہیں۔ اگر قرآن کے کسی موضوع پر لکھتے ہوئے ان مطالعات کو بھی مدنظر رکھا جائے تو تشریح و توضیح کی نئی راہیں کھل سکتی ہیں۔ ان دنوں ہمارے ہاں مضامینِ قرآن کے انڈکس تیار ہونے شروع ہوئے ہیں۔ اگر پاریٹ کی متذکرہ بالا جلد دوم کو بھی مرتبین پیشِ نظر رکھیں، تو یہ کام زیادہ سائنسی بنیادوں پر ہو سکتا ہے اور عام قارئین کے ساتھ ساتھ متخصصین بھی اس سے بخوبی استفادہ کر سکتے ہیں۔[۵۲۶]

پاریٹ کے مختصر حالاتِ زندگی اور اس کے چیدہ چیدہ علمی کارناموں کا اجمالی ذکر ہو چکا، اب آخر میں اس تعلق کا حوالہ ضروری ہے، جو علامہ اقبال اور پاریٹ کے مابین قائم ہوا۔ اس تعلق کی مدت مختصر تھی اور اس کی نوعیت بھی خالصتاً علمی تھی۔ اس تعلق کا پس منظر یوں ہے کہ جب اقبال کے خطبات پہلی بار طبع ہوئے (۱۹۳۰ء) تو انھوں نے اس کتاب کے کچھ نسخے معروف مغربی اسکالروں اور مستشرقین کو

---

۵۲۶ پاریٹ کے حالات زندگی زیادہ تر دو مقالات سے اخذ شدہ ہیں۔ ان میں ایک تو ولیم گراہم کا لکھا ہوا ہے۔ (در: مسلم ورلڈ، جلد ۷۳، شمارہ ۲، بابت اپریل ۱۹۸۳ء، ص ۱۳۳ - ۱۴۱) اور دوسرا ٹیوبنگن یونیورسٹی کے پروفیسر جوزف فان اِس کا تحریر کردہ ہے (در: دیر اسلام، جلد ۶۱، شمارہ ۱، بابت ۱۹۸۴ء۔ ص ۱ - ۷)

بھیجے۔ ان لوگوں میں ایک جرمن ماہرِ علومِ اسلامیہ بھی تھا، جس کا نام جوزف ہیل تھا۔ علامہ سے اس کے روابط اس وقت شروع ہوئے، جب "پیامِ مشرق" پر نکلسن کا مقالہ جرمنی کے ایک رسالہ "اسلامیکا" (۱۹۲۴ء) میں شائع ہوا۔ بعد میں علامہ اور ہیل کے درمیان باقاعدہ طور پر مراسلت شروع ہوگئی اور علامہ نے "پیامِ مشرق" کا ایک نسخہ اس کو بھجوایا۔ ہیل نے اس کا مکمل جرمن ترجمہ کیا، جو ابھی تک مسودے کی صورت میں پڑا ہوا ہے۔ علامہ نے "خطبات" کا ایک نسخہ ہیل کو بھی ارسال کیا۔ اُن دنوں ہیل نیوزنبرگ کے قریبی شہر ارلانگن میں مقیم تھا۔ اس کی کسی جگہ پاریٹ سے ملاقات ہوئی اور ہیل نے اسے اقبال کی کتاب دکھائی۔ پاریٹ اُن دنوں جرمنی کے ایک رسالہ "دیر اسلام" میں اسلام پر جدید کتابوں پر تبصرے لکھتا تھا، اس لیے اس نے ہیل سے علامہ کی کتاب چند دنوں کے لیے مستعار لی اور اس کا بغور مطالعہ شروع کیا۔ پاریٹ اسی کتاب کو مستقلاً اپنے پاس رکھنا چاہتا تھا، چنانچہ اس نے دہلی کے ایک کتب فروش کو "خطبات" کا ایک نسخہ بھجوانے کی فرمائش کی۔ اس دوران میں ہیل نے علامہ کو بذریعہ خط پاریٹ کی علمی دلچسپیوں سے مطلع کیا۔ چنانچہ اقبال نے ایک نسخہ پاریٹ کو بھی بھیج دیا۔ یہ کتاب ملتے ہی پاریٹ نے جرمن زبان میں علامہ کو شکریے کا خط لکھا، جس میں "خطبات" کے مندرجات پر بھی اظہارِ خیال کیا۔ بعد میں جب "خطبات" کا دوسرا ایڈیشن شائع ہوا (۱۹۳۴ء) تو اس کا ایک نسخہ علامہ نے براہِ راست پاریٹ کو بھیجا اور پاریٹ نے اس پر تبصرہ بھی کیا۔

اقبال کی کتاب پر پاریٹ کا یہ تبصرہ لائپتسک کے رسالہ "صحیفۂ ادب شرقی" (بزبان جرمن) میں شائع ہوا[۷۲]۔ یہ تبصرہ جرمن زبان میں ہے۔ اس تبصرے کا بیشتر حصہ "خطبات" کے اقتباسات پر مشتمل ہے اور انہی کے حوالے سے پاریٹ نے اقبال کے بعض تصورات پر تنقید بھی کی ہے اور اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کے بعض فکری نتائج ایسے ہیں، جن کو قبول کرنا ایک غیر مسلم کے لیے مشکل ہے۔ پاریٹ کی چند ایسی آرا کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس نے صرف اقبال کی اسی کتاب کو پڑھا تھا اور وہ بھی اس کے صحیح تناظر میں نہ پڑھ سکا۔ پاریٹ مشرقِ وسطیٰ کے اسلامی ممالک کے مسائل پر گہری نظر رکھتا تھا، لیکن برصغیر پاک و ہند کے بارے میں اس کی معلومات نہ ہونے کے برابر تھیں، چنانچہ اس کم علمی کی وجہ

---

[۷۲] شمارہ ۹/۸، بابت ۱۹۳۵ء، کالم ۵۳۱-۵۳۳۔

سے وہ بعض باتوں کو ان کے صحیح تناظر میں سمجھ نہ سکا اور استخراجِ نتائج میں اس سے لغزش ہوگئی۔

علامہ اقبال نے پاریٹ کو "خطبات" کے دونوں ایڈیشنوں کا ایک ایک نسخہ اعزازی طور پر بھیجا۔ انہی دنوں پاریٹ کی تازہ کتاب شائع ہوئی تھی، جو دنیائے اسلام میں عورت کی حیثیت پر لکھی گئی[28]۔ پاریٹ نے اس کتاب کا ایک نسخہ اقبال کو بھیجا اور یہ نسخہ اب بھی اقبال میوزیم (لاہور) میں اقبال کی نجی کتابوں میں موجود ہے[29]۔ اسی میوزیم میں اقبال کے نام پاریٹ کا ایک جرمن خط بھی محفوظ ہے۔ اس خط کے دو ٹائپ شدہ صفحات ہیں اور یہ ہائیڈل برگ سے ۳ مئی ۱۹۳۲ء کو بھیجا گیا[30]۔ یہ خط اس وقت لکھا گیا جب اقبال نے پاریٹ کو "خطبات" کی طبع اوّل کا ایک نسخہ بھیجا تھا۔ سطور ذیل میں اس جرمن مکتوب کا بلا تبصرہ اردو ترجمہ پیش کیا جا رہا ہے:

"آپ نے پروفیسر جوزف ہیل کے ذریعے میرے لیے "خطبات" کا ایک نسخہ بھیجا، جس کے لیے میں آپ کا شکر گزار ہوں۔ ولیسٹر کے دوران میں پروفیسر ہیل سے چند دنوں کے لیے یہ کتاب مستعار لی، اسے خریدنا بھی چاہا، لیکن کامیاب نہ ہو سکا۔ یہ بات میرے لیے باعثِ مسرت ہے کہ اب یہ کتاب میری دسترس میں ہے۔ گزشتہ سال کے اواخر میں مَیں نے دہلی کے ایک کتب فروش کو بھی اس کتاب کے بارے میں لکھا تھا، لیکن میں ابھی تک اسے حاصل نہ کر سکا اور اس عرصے میں مَیں نے بھی اس کتاب کے حصول کے لیے مزید کوشش نہیں کی۔

میرے لیے آپ کی کتاب کے مندرجات غیر معمولی طور پر دلچسپ ہیں اور یہ جدید اسلام کے مطالعہ کے لیے ایک بنیادی مأخذ ہے۔ آپ نے مسئلۂ اجتہاد پر جو کچھ لکھا ہے اور اسلام کے حوالے سے مسئلۂ قومیت کی جو وضاحت کی ہے، وہ میرے لیے خاص اہمیت رکھتا ہے۔ ان کے علاوہ آپ کی کتاب کے دیگر موضوعات سے بھی مَیں نے بہت کچھ سیکھا ہے۔ مَیں نے اس کتاب کو ابھی ایک بار پڑھا ہے، لیکن اسے کئی بار پڑھوں گا، تاکہ عہدِ حاضر کے بعض اہم مسائل کے متعلق آپ کے خیالات سے مستفید ہو سکوں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ بعض

---

[28] رک: نوٹ نمبر ۱۸۔

[29] رک: فہرست مشمولات آثار علامہ اقبال، لاہور ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۴۔

[30] رک: ایضاً، ص ۵۴-۵۵۔

بنیادی امور میں جدید اسلام اور جدید مسیحیت کے مسائل میں مطابقت پائی جاتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ بات قرین قیاس ہے کہ کوئی ایسا وقت آئے، جب ایک نوجوان مسلمان، جو علوم دینیہ اور فلسفہ پر کامل دستگاہ رکھتا ہو۔ بعض باقاعدہ پروٹسٹنٹ مفکرین کی نئی "جدلیاتی" دینیات کا مطالعہ کرے۔ اس کا مقصد صرف اعتذاریات ہو اور اس سے اسلام کے جدید رجحانات و میلانات تک رسائی مقصود ہو۔

میں آپ کے خطبات پر رسالہ "دی اسلام" میں ایک مختصر تبصرہ لکھنے کی اجازت چاہوں گا۔

"پچھلے موسم خزاں سے میں اس رسالے کے لیے گاہے بگاہے جدید عربی اور اسلامی موضوعات پر چھپنے والی کتابوں پر تبصرہ کرتا رہتا ہوں۔ میں پچھلے دو سال سے یہاں السنہ شرقیہ کے نگران کی حیثیت سے کام کر رہا ہوں اور آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ موسم گرما کے اس سمسٹر میں میں نے ہائیڈل برگ یونیورسٹی میں اسلام اور عہد حاضر پر لیکچر دے رہا ہوں۔ ظاہر ہے، اس موضوع پر میرا نقطہ نظر وہ نہیں، جو ایک مسلمان کا ہوگا اور نہ میں اس سلسلے میں مسیحی مبلغین کا پیروکار ہوں، لیکن میری ہر ممکن کوشش ہوتی ہے کہ میں دنیائے اسلام میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات اور جدید تصورات کو معروضی طور پر پیش کرسکوں۔ اس پہلو سے شاید ہی کوئی شخص کسی واضح نتیجہ تک پہنچ سکے، کیوں کہ کوئی اپنی دینیاتی یا فلسفیانہ حیثیت کے بغیر بالعموم اکثر معاملات میں صرف مسائل کی دہلیز تک ہی پہنچ سکتا ہے۔ تاہم یہ ممکن ہے کہ دلچسپی رکھنے والے کچھ اصحاب یہ جان سکیں کہ اسلامی دنیا میں خاصی حرکت پائی جاتی ہے اور پرانے خیالات کی جگہ نئے خیالات لے رہے ہیں۔ دورِ حاضر اور بالخصوص پہلی جنگ عظیم کے اختتام کے بعد مشرقی ممالک میں جو علمی مباحث چل پڑے ہیں، وہ اتنے اہم ہیں کہ ان سے صرفِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ ان مباحث میں بیشتر تو ایسے ہیں، جن پر یورپ کے فکری عناصر کی گہری چھاپ ہے اور انھیں من و عن لے لیا گیا ہے یا کچھ ایسے ہیں جنھیں معمولی بحث و تمحیص کے بعد رد کر دیا جاتا ہے۔ آپ نے اپنی کتاب میں بالشویک خطرے کی نشان دہی کی ہے اور میرے خیال میں یورپ کے لوگوں کی آنکھیں کھولنے کے لیے یہ کافی ہے۔

بصد ادب و احترام۔"

!!!!!!!!!!!!!!

رُوحِ اسلام اُردو ترجمہ سپرٹ آف اسلام : سیدامیرعلی۔ ترجمہ سید ہادی حسن

سیّدامیر علی کی اس شہرہ آفاق کتاب کا عربی، فارسی اور بعض دوسری اسلامی زبانوں میں ترجمہ ہوچکا ہے۔ اس کتاب میں فاضل مصنف نے اسلام کے اساسی عقاید کی حقانیت اور اس کی عالمگیر تہذیب کی برتری کو عہدِ حاضر کے عقلی و فلسفیانہ معیار پر پرکھا ہے اور ثابت کیا ہے کہ اسلام نہ صرف اس دور میں جب کہ اس کا ظہور ہوا بلکہ آج بھی انسانیت کے لیے سب سے اعلیٰ اور برتر پیغام ہے۔

اصل کتاب انگریزی زبان کا ایک ادبی شاہکار ہے۔ سید ہادی حسن صاحب نے کتاب کے اُردو ترجمے میں اس کی ادبی شان کو برقرار رکھنے کی پوری کوشش کی ہے۔

صفحات ۱۶+۷۲۴ قیمت ۶۵-۰۰ روپے

پاکستانی مسلمانوں کے رُسوم و رواج : شاہد حسین رزاقی

پاکستانی معاشرہ کو نئے سانچے میں ڈھالنے اور قومی ترقی کی راہ ہموار کرنے کے لیے رسوم و رواج کی اصلاح بہت ضروری ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر یہ کتاب لکھی گئی ہے۔ اس میں پاکستان کے مختلف علاقوں کے رسوم و رواج بڑی تفصیل سے قلم بند کیے گئے ہیں اور ان رسموں کی طرف خاص طور سے توجہ دلائی گئی ہے جو اخلاقی اور اقتصادی لحاظ سے بہت بُری اور نقصان رساں ہیں۔ اس کے ساتھ ہی موجودہ رسوم میں ضروری ترمیم و اصلاح کرنے اور معیوب و مضر رسم و رواج کو بالکل ختم کر دینے کے لیے مفید اور قابلِ عمل تجاویز بھی پیش کی گئی ہیں۔ اس کتاب پر مصنف کو یونیسکو کا انعام ملا ہے۔

صفحات ۲۸۶ قیمت ۲۰ روپے

محمد اسحاق بھٹی

شیخ غلام علی علوی دہلوی

برصغیر کے تیرھویں صدی کے ان علما و فقہا میں جنھوں نے زمرۂ صوفیا میں شہرت پائی، مولانا شاہ غلام علی دہلوی کا اسم گرامی سرفہرست ہے۔ وہ بجا طور پر شیخ الشیوخ اور صاحب طریقت بزرگ تھے۔ ان کا اصل وطن بٹالہ تھا جو مشرقی پنجاب کے ضلع گورداس پور کا مشہور شہر ہے۔ مختلف اوقات میں یہ شہر اصحاب علم اور ارباب فضیلت کا مرکز رہا ہے۔ یہاں ایک خاندان علوی سادات کا تھا، اس خاندان کے بزرگوں میں شاہ غلام علی کے والد ماجد شاہ عبداللطیف بٹالوی بہت مشہور بزرگ تھے۔ زہد و عبادت اور تقویٰ و قناعت میں عالی مرتبے پر فائز تھے۔ دنیا اور امور دنیا سے منقطع ہو کر جنگلوں کی تنہائی میں جا کر ذکر الٰہی میں مشغول ہو جاتے اور کئی کئی مہینے اسی عالم میں گزار دیتے۔ شاہ ناصرالدین قادری کے مرید تھے اور عوام و خواص میں بہت تکریم کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔ شاہ غلام علی نے اس نیک باپ کے گھر ۱۱۵۶ھ (۱۷۴۵ء) میں جنم لیا۔ شاہ غلام علی کے عم محترم بھی دین داری اور صالحیت کا پیکر تھے، جنھوں نے سرسید احمد خاں کے بقول "رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی اشارت سراپا بشارت سے عبداللہ آپ کا نام رکھا۔" لیکن "غلام علی" کے نام سے مشہور ہوئے۔

شاہ غلام علی سترہ اٹھارہ برس کی عمر تک بٹالہ اور اس کے گرد و نواح میں رہے اور وہیں کے اساتذہ سے ابتدائی درسی کتابیں پڑھیں۔ اس زمانے میں ان کے والد شاہ عبداللطیف کا قیام زیادہ تر دہلی میں رہتا تھا اور وہ شاہ ناصرالدین قادری سے بیعت تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ ان کے فرزند دلبند کو بھی انہی کے حلقۂ بیعت میں شامل کر دیں۔ چنانچہ باپ کی خواہش کے مطابق ۱۱۷۴ھ میں انھوں نے دہلی کا قصد کیا۔ لیکن جس دن وہ دہلی پہنچے، اسی دن شاہ ناصرالدین قادری کا انتقال ہو گیا۔ اس کے بعد والد بزرگ وار نے سعادت مند بیٹے سے کہا کہ اب جس کی چاہیں بیعت کر لیں۔ اس اثنا میں پورے چار سال مختلف بزرگوں کے آستانوں پر حاضر ہوتے رہے۔ اس وقت دہلی میں حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کا سلسلۂ درس جاری تھا، شاہ غلام علی ان کی خدمت میں گئے

اور صحیح بخاری اور حدیث کی دوسری کتابوں کا درس لیا اور سندِ فراغت سے بہرہ مند ہوئے۔ اس دوران میں شاہ رفیع الدین سے بھی استفادہ کیا۔ اب وہ تفسیر، حدیث، فقہ اور دیگر علومِ رسمیہ کی تکمیل کر چکے تھے۔

فارغ التحصیل ہونے کے بعد ۱۱۷۸ھ (۱۷۶۴ء) میں حضرت مرزا مظہر جانِ جاناں کے آستانۂ رشد و ہدایت پر پہنچے اور ان کے حلقۂ بیعت میں شامل ہونے کی خواہش ظاہر کی۔ اس وقت عمر کی بائیس منزلیں طے کر چکے تھے اور بھرپور جوانی کا زمانہ تھا۔ مرزا صاحب کے دستِ حق پرست پر بیعت کی اور یہ شعر پڑھا:

از برائے سجدۂ عشق آستانے یافتم　　سر زمینے بود منظور آسمانے یافتم

(سجدۂ عشق کے لیے میں نے ایک آستاں پا لیا۔ مجھے تو ایک سرزمین کی ضرورت تھی لیکن میں نے آسمان پا لیا)۔

بیعت کے بعد پندرہ سال مرشد کی مجلسِ ذکر میں بسر کیے اور مجاہدہ و ریاضت کی مختلف منزلیں طے کیں۔ یہاں تک کہ اپنے وقت کے شیخ الشیوخ اور صاحبِ ارشاد ہوئے۔ انھوں نے بیعت تو سلسلۂ قادریہ میں کی تھی لیکن ذکر و اذکار اور شغل و اشغال طریقۂ نقشبندیہ مجددیہ میں جاری کیا اور تمام طرقِ تصوف کی اجازت حاصل کی۔ اپنے مرشد مرزا مظہر جانِ جاناں کی شہادت (۱۰ محرم ۱۱۹۵ھ/۱۷۸۰ء) کے بعد ان کے سجادہ نشین ہوئے اور تمام صوفیائے عصر پر فوقیت لے گئے۔ تا دمِ وفات پورے پینتالیس سال مسندِ ارشاد پر متمکن رہے اور بے شمار لوگوں کو مستفیض فرمایا۔

شاہ غلام علی نہایت پابندِ سنت اور متوکل علی اللہ تھے۔ اس دور کے امرا اور بادشاہ چاہتے تھے کہ ان کی خدمت کریں اور خانقاہ کو مالی امداد دیں لیکن شاہ صاحب نے ان کی پیش کش کبھی قبول نہ فرمائی۔ ایک دفعہ والیٔ ٹونک نواب امیر محمد خاں نے انتہائی التجا سے ان کے اور خانقاہ کے درویشوں کے لیے وظیفہ مقرر کرنے کی درخواست کی۔ جواب میں ان کو یہ شعر لکھ بھیجا:

ما آبروئے فقر و قناعت نمی بریم　　با میر خاں بگوئے کہ روزی مقرر است

(ہم فقر و قناعت کی آبرو ہاتھ سے جانے نہیں دیں گے، امیر خاں سے کہہ دو کہ روزی اللہ

کے ہاں سے مقرر ہے)۔

ان کی ذاتِ عالی قدر سے بے شمار لوگوں نے فیض پایا اور بہت سے ملکوں کے لاتعداد افراد نے حاضرِ خدمت ہو کر ان کی بیعت کی۔ ہندوستان کے علاوہ ترکی، شام، بغداد، مصر، چین، افغانستان، کردستان اور حبش کے لوگ ان کے آستانے پر حاضر ہوئے اور شرفِ ارادت حاصل کیا۔ وہ عوام و خواص کا مرکزِ عقیدت اور مرجعِ خلائق تھے۔ کہنا چاہیے:

چو کعبہ قبلۂ حاجت شد، از دیارِ بعید روند خلق بدیدارش از بسی فرسنگ

(چونکہ کعبہ مرکزِ حاجات قرار پایا ہے، اس لیے لوگ دور دراز کا سفر کر کے اس کی زیارت کے لیے آتے ہیں)۔

ان کی خانقاہ میں ہر وقت کم و بیش پانچ سو فقیر اور درویش رہتے تھے، جو ان سے فیض حاصل کرتے تھے اور باوجودیکہ کہیں سے باقاعدہ ایک حبّہ بھی مقرر نہ تھا، لیکن سب کے کھانے پینے اور لباس کا وہ خود ہی انتظام کرتے تھے اور یہ تمام سلسلہ اللہ تعالیٰ کی غیبی امداد سے چلتا تھا۔ فیاضی اور سخاوت کا یہ عالم تھا کہ کبھی سائل کو خالی ہاتھ نہیں لوٹایا، جس نے جو مانگا دے دیا۔ جو اچھی اور عمدہ چیز بطور تحفہ کہیں سے آتی، اس کو بیچ کر فقرا پر خرچ کر دیتے۔ جو موٹا کھسوٹا خانقاہ کے درویشوں کو میسر ہوتا، وہی خود بھی پہنتے، جو کھانا عقیدت مند کھاتے، وہی آپ تناول فرماتے۔ اگر کوئی اچھا کپڑا پہننے اور اچھا کھانا کھانے کے لیے کہتا تو فرماتے:

خاک نشینی است سلیمانیم ننگ بود افسر سلطانیم

ہست بسے سال کہ می پوشمش کہنہ نہ شد جامۂ عریانیم

(میری سلیمانی خاک نشینی ہے۔ میرے لیے سلطانی کا تاج باعثِ ننگ ہے۔ بہت مدت سے میں لباسِ عریانی پہن رہا ہوں، لیکن ابھی تک وہ لباس پرانا نہیں ہوا — یعنی حرص و طمع اور فخر و غرور سے میرا دل پاک ہو گیا ہے)۔

اگر کبھی اسبابِ مادی اور سامانِ دنیا کا ذکر آتا تو بیدل کا یہ شعر پڑھتے:

حرص قانع نیست بیدل ورنہ اسبابِ جہاں ہرچہ ما داریم نزاں ہم اکثرے درکار نیست

(اے بیدل! حرص میں قناعت ہی نہیں ہے، ورنہ ہمارے پاس جو کچھ ہے، اس کا بیشتر

حصہ ایسا ہے، جس کی ہمیں ضرورت نہیں۔ یعنی بہت سی چیزیں ایسی ہیں جو ہماری ضرورت سے زائد ہیں)۔

ان کے شب و روز کا زیادہ حصہ عالمِ بیداری میں گزرتا، بہت کم سوتے، زیادہ تر مصروفِ عبادت رہتے۔ نیند غالب آتی تو جائے نماز پر ہی سو جاتے۔ خانقاہ میں بوریا کا فرش اور بوریا ہی کا مصلّٰی تھا۔ وہیں چمڑے کا ایک تکیہ تھا، دن رات اسی مصلّے پر نشست رہتی اور تمام وقت عبادت میں بسر ہوتا۔ طالبین ارد گرد حلقہ بنا کر بیٹھے رہتے۔ اگر کوئی شخص فرش کے لیے کہتا تو جواب میں سکندر لودی کے معاصر جمالی کے یہ شعر پڑھتے:

لُنگکے زیر و لُنگکے بالا　　نے غمِ دزد و نے غمِ کالا
گز کے بوریا و پوستکے　　دلکے پُر زِ درد و دوستکے
ایں قدر بس بود جمالی را　　عاشقِ رند لاأبالی را

(ایک لنگی نیچے اور ایک لنگی اوپر یہی ہمارا لباس ہے، جس کے سبب نہ تو کسی چور کا ڈر ہے اور نہ کسی سامان کا غم۔
ایک گز بوریا اور پوستین اور ایسا دل جو درد اور دوست کی آرزو سے پُر ہے۔
جمالی کے لیے جو ایک عاشق اور رند لاابالی ہے، یہی بہت ہے)۔

انھوں نے احکامِ شریعت سے کبھی تجاوز نہ کیا، ہمیشہ امورِ سنت کو پیشِ نگاہ رکھا، مالِ مشتبہ ہرگز قبول نہ کرتے، جو شخص خلافِ شرع اور خلافِ سنت کوئی حرکت کرتا، اس سے نہایت خفا ہوتے اور اس کا اپنے قریب آنا گوارا نہ کرتے۔ اس سے مخاطب ہو کر فرماتے:

یا مرو با یارِ ارزق پیرہن　　یا بہ کش بر خانماں انگشت نیل
یا مکن با پیلباناں دوستی　　یا بنا کن خانۂ درخورِ پیل

(یا تو نیلے لباس والے دوست کے پاس نہ جا، یا پھر خاندان پر نیل کی انگلی پھیر دے۔
یا تو مہاوتوں کے ساتھ دوستی نہ رکھ، یا پھر ہاتھی کے لائق اپنا گھر بنا)۔

مطلب یہ کہ ہمارے شریکِ مجلس ہونا چاہتے ہو یا ہماری صحبت و رفاقت میں آنے کا ارادہ ہے تو ہمارا رنگ اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ احکامِ شرع کی مخالفت بھی کرو اور ہمارے

حلقے میں بھی بیٹھو۔ یہ دو عملی یہاں نہیں چلے گی۔

شاہ غلام علی نے اپنے اوقاتِ شب و روز کا ایک نقشہ بنا رکھا تھا، جس پر وہ سختی سے عمل کرتے تھے۔ نمازِ فجر اوّل وقت میں ادا کرتے، اس کے بعد تلاوتِ قرآنِ مجید ہوتی، وہ قرآن کے حافظ تھے اور قرأت میں کافی مہارت رکھتے تھے۔ اشراق تک حلقۂ مریدین میں بیٹھتے اور صوفیا کے طریقے کے مطابق توجہ اور استغراق کا سلسلہ جاری رہتا۔ نمازِ اشراق سے فارغ ہو کر تفسیر اور حدیث کا درس دیتے۔ پھر تھوڑا سا کھانا کھا کر سنتِ نبوی کے مطابق قیلولہ کرتے۔ بعد ازاں اوّل وقت نمازِ ظہر ادا کی جاتی۔ پھر طلبا و مریدین کو تفسیر، حدیث، فقہ اور تصوف کی کتابیں پڑھاتے۔ فقہی مسائل کی بھی وضاحت فرماتے، نمازِ عصر تک یہ سلسلہ جاری رہتا۔ عصر کی نماز سے اوّل وقت میں فراغت کے بعد مریدین کا حلقہ قائم ہوتا۔ عشا کے بعد وظائف میں مشغول ہو جاتے اور اسی حالت میں نیند آجاتی۔ پھر تہجد کے لیے اُٹھ جاتے۔ عقیدت مندوں کو بھی نمازِ تہجد کی تاکید فرماتے۔

بلاشبہ شاہ صاحب ممدوح تیرھویں صدی ہجری کے جیّد عالم، نامور صوفی، عظیم المرتبت فقیہ، عابد و زاہد اور صاحبِ فضل و کمال بزرگ تھے۔ ان کی وجہ سے دیارِ ہند کی روحانی دنیا میں بہت بڑا انقلاب رونما ہوا، اور لوگوں کے قلب و ذہن کی دنیا متغیر ہوئی۔ اسی بنا پر ان کے عقیدت مند انھیں تیرھویں صدی کا مجدد قرار دیتے ہیں۔ ہندوستان کے لوگ تو بہت بڑی تعداد میں ان کے حلقۂ عقیدت میں شامل تھے ہی، دیگر اسلامی ممالک کے بھی بے شمار حضرات ان سے مستفیض ہوئے اور پھر انھوں نے اپنے اپنے علاقوں اور ملکوں میں جا کر دینِ خالص کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ انجام دیا۔

شاہ غلام نے شاہ عبدالعزیز کے مدرسے میں تعلیم حاصل کی، لیکن دہلی میں ان کی خانقاہِ تصوف شاہ عبدالعزیز کے حلقۂ درس کا مقابلہ کرتی تھی اور ان کے اثر و رسوخ کا دائرہ انتہائی وسعت اختیار کر گیا تھا۔ ان میں بہ یک وقت دو متھم بالشان اوصاف پائے جاتے تھے۔ یعنی طریقِ ولی اللّٰہی کا اعتدال و توازن اور علم و عرفان بھی ان میں بدرجۂ اتم موجود تھا، اور مجدد الف ثانی کے جذبۂ احیائے دین، ذوقِ تصوف اور ولولۂ اتباعِ سنت سے بھی پوری طرح بہرہ مند تھے۔ علومِ عقلی و نقلی کے ماہر اور تبلیغ و اشاعتِ دین کے دلدادہ تھے۔

سرسید احمد خاں کے والدِ ماجد سید محمد تقی مرحوم کے شاہ صاحب بہت کرم فرما تھے۔ سید احمد خاں

کی ولادت کے وقت ان کے والد نے شاہ صاحب کو گھر تشریف لانے کے لیے عرض کیا، وہ آئے اور نومولود کے کان میں اذان دی اور سلسلۂ مجددیہ کے امام حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کے نام پر بچے کا نام احمد رکھا۔ سید احمد سے شاہ صاحب پوتوں کی طرح پیار کرتے تھے۔ سید احمد بھی ان کا انتہائی احترام کرتے اور انھیں "دادا حضرت" کہتے تھے۔ سرسید نے "آثار الصنادید" میں نہایت عقیدت و احترام سے ان کا ذکر کیا ہے اور ان کے اندازِ تبلیغ، اتباعِ سنت اور علوِ مرتبت کی عمدہ طریقے سے وضاحت کی ہے۔ ان کے والدِ ماجد، افرادِ خاندان اور خود سرسید سے ان کو جو محبت و مودت تھی، اور پھر سرسید کا خاندان ان سے جو عقیدت و احترام رکھتا تھا، اس کا تذکرہ کرتے ہوئے سرسید لکھتے ہیں:

میرے تمام خاندان کو اور خصوصاً جناب والد ماجد کو آپ سے نہایت اعتقاد تھا اور میرے والد ماجد اور میرے بڑے بھائی جناب احتشام الدولہ سید محمد خاں بہادر مرحوم کو آپ ہی سے بیعت تھی، اور آپ کی میرے خاندان پر اس قدر شفقت اور محبت تھی کہ میرے والد ماجد کو اپنے فرزند سے کم نہیں سمجھتے تھے۔ میرے والد ماجد بھی آپ کی صحبت کی برکت سے آزادہ مزاج اور وارستہ طبع تھے۔ کبھی کبھی بموجب اس مصرع کے:

کرم ہائے تو مارا کرد گستاخ

کوئی بات گستاخانہ عرض کرتے یا کوئی حرکت آپ کے خلاف مرضی سرزد ہوتی تو آپ بارہا ارشاد فرماتے کہ اگرچہ میں نے اپنے تئیں غمِ زن و فرزند سے دور رکھا تھا، لیکن اللہ تعالیٰ کی مرضی نہ ہوئی کہ اس شخص کی محبت فرزندوں سے سوا دے دی۔ جو چاہو سو کہو اور جو چاہو سو کرو۔۔۔ میں ہر روز آپ کی خدمت میں حاضر ہوتا تھا اور آپ اپنی شفقت اور محبت سے مجھ کو اپنے پاس مصلّے پر بٹھا لیتے اور نہایت شفقت فرماتے۔ لڑکپن میں کچھ تمیز تو ہوتی نہیں خصوصاً صغر سنی میں جو چاہتا سو کہتا، جو چاہتا سو کرتا اور حرکاتِ بے تمیزانہ مجھ سے سرزد ہوتیں اور آپ ان سب کو گوارا فرماتے۔ میں نے اپنے دادا کو تو نہیں دیکھا، آپ ہی کو دادا حضرت کہا کرتا تھا . . . سال ہا سال تک آپ کی ذات فیض آیات سے یہ عالم منوّر رہا۔[1]

شاہ صاحب کے تلامذہ اور مسترشدین کا حلقہ بہت وسیع تھا اور اس میں ہندوستان کے ہر

---

[1] آثار الصنادید، ص ۲۱۱۔

علاقے اور اسلامی ملکوں کے متعدد اربابِ کمال شامل تھے۔ ان میں سے جن حضرات نے خاص طور سے شہرت پائی، ان میں سید اسماعیل مدنی، شیخ احمد کردی، شیخ خالد رومی، شیخ محمد جان باجوری، شیخ ابو سعید دہلوی، ان کے بیٹے مولانا احمد سعید دہلوی، مولانا رؤف احمد رام پوری، مولانا بشارت اللہ بہرائچی اور سید ابو القاسم حسینی واسطی کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ ان تمام حضرات نے بے پناہ دینی و علمی خدمات انجام دیں۔ خالد رومی نے اپنے وطن ترکی واپس جاکر مرشد کے علم و تصوف کو خوب پھیلایا اور تمام دولتِ عثمانیہ میں اس کی تبلیغ و اشاعت کی۔ وہ ترکی کے بلند پایہ علما میں سے تھے، عربی اور فارسی کے شاعر بھی تھے۔ انھوں نے اپنے مرشد شاہ غلام علی کی تعریف میں کئی قصیدے لکھے، ایک قصیدے کا مطلع یہ ہے:

خبر از من دہید آں شاہِ خوباں را بہ پنہانی
کہ عالم زندہ شد بارِ دگر از ابرِ نیسانی

(حسینوں کے اس بادشاہ کو میری طرف سے یہ خبر پوشیدہ طور پر پہنچا دو کہ ابرِ نیسانی کی بدولت دنیا ایک مرتبہ پھر زندہ ہو گئی ہے)۔

اس سے آگے چل کر کہتے ہیں:

امامِ اولیا، سیاحِ بیدائے خدابینی — ندیمِ کبریا، ملّاحِ دریائے خدادانی
مہینِ راہنمایاں، شمعِ اولیائے دین — دلیلِ پیشوایاں، قبلۂ اعیانِ روحانی
چراغِ آفرینش، مہرِ برجِ دانش و بینش — کلیدِ گنجِ حکمت، محرمِ اسرارِ سُبحانی
امینِ قدس عبداللہ شہے کز التفاتِ او — دہد سنگِ سیاہ خاصیتِ لعلِ بدخشانی

ان اشعار کا ترتیب وار ترجمہ یہ ہے:

وہ اولیا کا امام اور خدابینی کا ظاہر سیاح ہے۔ وہ کبریا کا ندیم اور پیشواؤں کے سمندر کا ملاح ہے۔

وہ راہنماؤں کا سردار اور تمام اولیائے دین کی شمع ہے۔ وہ حکمت کا رہبر اور روحانی بزرگوں کا قبلہ ہے۔

وہ خلقت کا چراغ اور دانش و بینش کے برج کا سورج ہے۔ وہ حکمت کے خزانے کی

چابی اور اسرارِ سبحانی کا محرم ہے۔

قدس کا امین یعنی عبداللہ ایک ایسا بادشاہ ہے جس کی عنایت و توجہ سے سنگِ سیاہ میں لعلِ بدخشانی کی خاصیت پیدا ہو گئی ہے۔

شاہ غلام کے زمانے کو سیاسی اعتبار سے ہندوستان کے دورِ زوال سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن علمی اور روحانی لحاظ سے یہ نہایت عروج کا زمانہ تھا۔ اس میں لاتعداد علما و مشائخ کے درس و تدریس اور تصوف و سلوک کے حلقے قائم تھے، جن کے اثر و رسوخ اور شہرت و قبولیت کے دائرے برصغیر کی سرحدوں سے بھی آگے نکل گئے تھے اور بہت سے اسلامی ملکوں تک پھیلتے چلے گئے تھے۔ دہلی کے افق پر اس وقت علم و معرفت کا جو شامیانہ تنا ہوا تھا، اس کے متعلق شیخ خالد رومی کہتے ہیں:

بہ دہلی ظلمتِ کفر است، گفتند و بہ دل گفتم   بہ ظلمت رو اگر در جستجوئے آب حیوانی

یعنی مجھے بتایا گیا کہ دہلی میں کفر کی تاریکی چھائی ہوئی ہے۔ لیکن میں نے اپنے دل سے کہا کہ اگر تجھے آبِ حیات کی ضرورت ہے تو پھر تاریکی ہی کی طرف چل۔

بہرحال شاہ غلام علی دہلوی دنیائے تصوف و طریقت کے بادشاہ ہونے کے ساتھ ساتھ، علومِ عقلی و نقلی کے بھی ماہر تھے۔ ان کے ملفوظات ان کے ایک مرید مولانا رؤف احمد رام پوری نے مرتب کیے۔ ان کے مکاتیب بھی شائع ہو چکے ہیں۔ بلاشبہ وہ تفسیر، حدیث، فقہ اور دیگر علومِ مروجہ کے ماہر تھے اور ان علوم کا باقاعدہ طلبا کو درس دیتے تھے۔ انھوں نے تمام عمر شادی نہیں کی، تجرد کی زندگی بسر کی، وظائف و اوراد، تعلیم و تدریس اور تلامذہ و مریدین کی ذہنی و روحانی اور علمی تربیت ہی ان کا دن رات کا مشغلہ تھا۔

اس عالمِ اجل اور ولیِ کامل نے ۱۲ صفر ۱۲۴۰ھ کو دہلی میں وفات پائی اور بہت بڑی تعداد میں لوگ ان کے جنازے میں شریک ہوئے؎ اللھم برد مضجعہ ووسع مدخلہ۔

؎ آثار الصنادید، ص ۲۰۷ تا ۲۱۲ ـــ واقعات دار الحکومت دہلی، ج ۲ ص ۱۵۳ تا ۱۵۵ ـــ نزہۃ الخواطر، ج ۷، ص ۳۵۶ تا ۳۵۸ ـــ رودِ کوثر ص ۶۴۹ تا ۶۵۷ ـــ تذکرہ علمائے ہند، ص ۱۵۵ ـــ علم و عمل، ج ۱، ص ۲۶۰ ـــ خزینۃ الاصفیا، ج ۱، ص ۶۹۳ تا ۶۹۸ ـــ گلزارِ اولیا، ص ۴۷ تا ۵۴۔

تحقیق و ادبیات

ایم ذوالفقار علی رانا

عربوں کی قدیم داستان گوئی ــــ سمر

لفظ "سمر" کی لغوی تحقیق

صاحب لسان العرب نے لکھا ہے کہ سَمَرَ یَسْمُرُ سَمَرًا وسُمُورًا کے معنی یہ ہیں کہ "وہ رات کو نہ سویا" اس میں اسم فاعل کا صیغہ سامِرٌ آتا ہے جس کی جمع سُمَّارٌ اور سَامِرَۃٌ ہے۔[1]

سَامِرٌ اسم جمع بھی ہے۔ یعنی سُمَّارٌ کے معنی میں آتا ہے۔ سمر اور سامرۃ ایک ہی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی رات کو جاگ کر آپس میں باتیں کرنا۔ اہلِ لغت نے کہا ہے کہ سامر اور سمّار ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو رات کے وقت آپس میں باتیں کرتے ہیں۔ سمر خاص طور پر اُن باتوں کو بھی کہتے ہیں جو رات کے وقت کی جائیں۔ سمر اور سامر کا اطلاق ایسے لوگوں کی مجلس پر بھی ہوتا ہے، اور سامر کے معنی اس جگہ کے ہیں جہاں لوگ اکٹھے ہو کر رات کو باتیں کریں۔

رجُلٌ سمّیرٌ کے معنی ہیں "وہ شخص جو رات کو باتیں سنائے"۔ السامر اسم جمع ہے۔ اس لیے قوم "سامرٌ"، سَمَرٌ، سُمَّارٌ اور سُمَّرٌ ایک ہی معنی میں آتے ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے:

مُسْتَكْبِرِينَ ۖ بِهِ سَامِرًا تَهْجُرُونَ ۝[2] (المومنون: ۶۷)

(یعنی تکبّر کرتے ہوئے، قرآن کے بارے میں افسانہ گھڑتے ہوئے اس کے متعلق بیہودہ باتیں کرتے ہیں)

---

[1] ابن منظور، لسان العرب ۴: ۳۷۶-۳۷۷

[2] راغب الاصفہانی کا خیال ہے کہ اس آیت میں سامر واحد کا صیغہ ہے لیکن جمع کے صیغے کی جگہ استعمال ہوا ہے۔ (المفردات - ۲: ۱۷۵)

اس آیت میں سامراً، سُمَّارًا کے معنی میں ہے۔ اَلسَّمَرَۃُ اس بات کو کہتے ہیں جو رات کے وقت سنائی جائے۔ بعض مفسّرین نے کہا ہے کہ مندرجہ بالا آیت کا مطلب یہ ہے کہ تم قرآن مجید کو چھوڑ دیتے ہو اس حال میں کہ رات کو بات کرنے میں مشغول رہتے ہو۔

حدیث میں بھی یہ لفظ بار بار آیا ہے۔ چنانچہ ابن الاثیر نے لکھا کہ حدیث قیلہ میں ہے:

"اِذْ جَاءَ زَوْجُهَا مِنَ السَّامِرِ"[۳]

اس کی شرح ابن الاثیر نے یہ کی ہے کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو آپس میں رات کو باتیں کریں۔ اسی طرح حدیث میں " السمر بعد العشاء" کی ممانعت آئی ہے۔ ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ یہ لفظ "م" کی فتح سے مسامرۃ کے معنی میں ہے جس کے معنی ہیں "رات کے وقت کی گئی بات"۔ اور بعض نے اسے "م" کے سکون سے بھی پڑھا ہے اور اسے صیغۂ مصدر قرار دیا ہے[۴]

اصمعی کا قول ہے "السمر" اہلِ عرب کے نزدیک "ظلمت" (تاریکی) کے معنی آتا ہے۔ اصل میں رات کی تاریکی کے وقت عرب جمع ہو کر باہم باتیں کرتے تھے، پھر کثرتِ استعمال کی وجہ سے تاریکی کو "سمر" کہا جانے لگا۔[۵]

---

[۳] اس سے مراد قیلہ بنت مخرمہ التمیمیہ ہے جو صحابیہ ہے۔ اس نے رسولؐ اکرم کی خدمت میں اپنا واقعہ پیش کیا جس میں اپنی بہن کے بارے میں کہا: بینا أنا عندھا ذات لیلۃ من اللیالی تحسب انی نائمۃ اذ جاء زوجھا من السامر۔ یہ تمام واقعہ الاصابہ ابن حجر العسقلانی۔ ۴: ۳۸۰، ۳۸۱ میں تفصیل سے ذکر کیا گیا ہے۔ چونکہ اس میں قیلہ کا واقعہ مذکور ہے اس لیے محدثین نے اسے حدیث قیلہ کا نام دے دیا ہے۔ اس سے آنحضرتؐ کی اصطلاحی حدیث مراد نہیں۔

[۴] ابن الاثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث ۲: ۱۹۵۔ الزبیدی، تاج العروس ۳: ۲۷۷۔

[۵] لسان العرب ۴: ۳۷۷۔

بعض اہلِ لغت نے لکھا ہے کہ دراصل "السمر" چاند کی روشنی کے رنگ کو کہتے ہیں۔ کیونکہ اہلِ عرب چاندنی میں باہم اکٹھے ہو کر باتیں کرتے تھے۔ چونکہ چاند کی روشنی کا رنگ گندمی ہوتا ہے اس لیے گندمی رنگ کی چیز کو "اسمر" کہتے ہیں۔

فراء نے لکھا ہے کہ عرب یوں بولتے ہیں: "لا افعل ذلك السمر والقمر"[56]

اس کی تشریح فراء نے یہ کی ہے کہ ہر وہ رات جس میں چاند طلوع نہ ہو سمر کہلاتی ہے، اس محاورے کے معنی یہ ہیں کہ خواہ چاند طلوع ہو یا نہ ہو۔

غرض لغت کی کتابوں میں السمر کی تشریح مندرجہ بالا الفاظ میں یا ان سے ملتے جلتے الفاظ میں کی گئی ہے۔ بہرصورت ادبی اصطلاح میں سمر اور مسامرۃ رات کے وقت اکٹھے ہو کر باتیں کرنے کو کہا جاتا ہے۔

جاہلی عربوں کے ہاں "سمر" اور "مسامرہ"

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اہلِ عرب کے ہاں رات کو اکٹھے ہو کر آپس میں بات چیت کرنے اور تبادلۂ خیالات کا رواج تھا۔ اس کے علاوہ زمانۂ جاہلیت میں جب بنی جرہم اور بنی خزاعہ میں جنگ ہوئی اور بنی خزاعہ نے بنی جرہم سے خانہ کعبہ کی تولیت چھینی اور اس کے خود متولی بن گئے تو مضاض بن عمرو الجرہمی اپنے اونٹوں کی تلاش میں نکلا اور اس نے کوہ ابوقبیس پر چڑھ کر دیکھا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے اونٹوں کو پکڑ کر ذبح کیا اور کھایا جا رہا ہے۔ اس نے اس وقت کو یاد کرتے ہوئے جب وہ خود خانہ کعبہ کے متولی تھے چند شعر کہے جن میں کچھ شعر حسب ذیل ہیں:

کان لم یکن بین الحجون الی الصفا	انیس ولم یسمر بمکۃ سامر
بلی نحن کنا اھلھا فازالنا	صروف اللیالی والجدود العواثر
وبدلنا ربی دار غربۃ	بھا الذیب یعوی والعدو المحاصر
فکنا ولاۃ البیت من بعد نابت	نطوف بھذا البیت والخیر ظاھر[57]

---

[56] الراغب، المفردات ۱: ۱۷۵

[57] الازرقی، اخبار مکہ ص ۳۹ ۔ موسیٰ سلیمان، الادب القصصی عند العرب ص ۹۶ - ۹۸

ایسے معلوم ہوتا ہے کہ مقام حجون اور صفا کے درمیان کہیں کوئی انس کرنے والا ہم نشین نہیں تھا اور نہ مکّہ میں رات کو قصّہ گو قصّے سنایا کرتے تھے۔

کیوں نہیں بلکہ ہم وہاں کے باشندے تھے لیکن زمانے کی گردشوں نے اور بدقسمتی نے ہمیں وہاں سے نکال دیا۔

اللہ تعالیٰ نے مکّہ کی بجائے ہمیں اجنبی مقامات میں پہنچا دیا جہاں بھیڑیے چیختے چلاتے اور دشمن ہمارا محاصرہ کیے ہوئے تھے۔

ہم نابت کے بعد بیت الحرام کے والی تھے اور اس کا طواف کیا کرتے تھے اور ہر قسم کی خیر و برکت کا ظہور ہوا کرتا تھا۔

قرآن مجید کی آیت، حدیث اور اشعار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں رات کے وقت اکٹھے ہوکر باہم باتیں کرنے اور قصّے وغیرہ سننے سنانے کا عام رواج تھا۔

سیّد محمود شکری الالوسی نے بھی کتاب بلوغ الارب میں اس رسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

میلوں اور منڈیوں کے علاوہ عربوں کے ہاں کئی قسم کے اجتماع ہوتے تھے جن میں سے بعض صرف انس اور تفریح اور گزشتہ جنگوں اور واقعات کی یاد تازہ کرنے، شعر سنانے اور دیگر ایسے امور کے لیے ہوتے تھے جن سے طبعیت کو فرحت حاصل ہو، اور یہ حالت بالعموم رات کے وقت استراحت کے بعد اور اطمینانِ قلب کے ساتھ ہی حاصل ہو سکتی تھی جیسا کہ لفظ "مسامرۃ" سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ "سمر" رات کے وقت گفتگو اور باتیں کرنے کو کہتے ہیں۔ اہلِ عرب کی کیا بات ہے ان میں اس قدر دقیق غور و فکر پایا جاتا تھا کہ انسان کو حیرت ہوتی ہے، کیونکہ دن کا وقت بالخصوص صبح کا وقت دوڑ دھوپ کرنے، معاش کی تلاش، زندگی کی ضرورتوں کو پورا کرنے، روزی کمانے اور اپنی حالت کو بہتر بنانے پر صرف ہوتا تھا۔ اس وقت میں وہ اپنی معاشی اصلاح کی طرف متوجہ ہوتے اور اسے کھیل کود، بے کار بیٹھنے اور گپیں ہانکنے میں بسر نہ کرتے تھے۔

یہ صورت حال ہمارے زمانے کے بالکل برعکس ہے کیونکہ ہمارے لوگوں کو بری عادتیں

پڑی ہوئی ہیں ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے عوام اپنا قیمتی وقت بیکار امور میں صرف کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ہر قسم کا کمال حاصل کرنے کے معاملے میں پیچھے رہ گئے ہیں، اور اچھے اخلاق اور اعلیٰ صفات سے محروم ہیں۔ جاہلی عربوں نے اپنے کارناموں اور قابلِ فخر باتوں سے دفتر بھر دیے تھے۔ جب وہ اکٹھے ہوتے تو مجلس کے ایک طرف حلقہ بنا لیتے تھے۔ حلقے کے درمیان وہ شخص بیٹھتا تھا جو سب سے زیادہ قابلِ عزت اور بزرگ ہوتا تھا۔ جب کوئی شخص کسی عجیب واقعہ یا بات کا ذکر کرنا چاہتا تو وہ اٹھ کر لوگوں کو اسی طرح سناتا جس طرح ایک خطیب خطبہ دیتا ہے اور جب کوئی شخص بات کرتا تو وہ تقریر کے دوران اپنی داڑھی کو چھوتا اور پھر گفتگو کرتے کرتے داڑھی کو مٹھی میں لے لیتا۔ یہ عربوں کی ایک رسم اور عادت تھی۔ اسی طرح باہم گفتگو کے دوران بھی ایک شخص دوسرے کی داڑھی پکڑ لیتا تھا۔ اُن کے خیال میں اسے ایک طرح کی باہمی مہربانی اور محبت خیال کیا جاتا تھا جیسا کہ خطابی نے شرح سنن میں بیان کیا ہے"[58]

صدرِ اسلام کا زمانہ

قرآن مجید کی مندرجہ بالا آیت اور حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانے میں بھی مسامرۃ کا رواج اہلِ عرب میں پایا جاتا تھا۔ قرآن مجید نے اس رواج کی بلاواسطہ مذمت نہیں کی بلکہ اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس مسامرۃ کے مقابلے میں قرآن مجید کی طرف توجہ کرنا بہتر اور اہم ہے۔ چونکہ اس وقت ادب کی تدوین اور کتابت کا عام رواج نہیں تھا، اس لیے اس زمانے کے مسامرین (افسانہ گو) لوگوں کے نام معلوم کرنا بہت مشکل ہے، بعد میں مجالس مسامرۃ نے بھی مجالس ادب کی صورت اختیار کر لی۔ اسلام کے بعد جب لکھنے پڑھنے کا رواج عام ہوگیا تو عربوں کے ہاں جو قصص اور مسامرات متداول تھے اُن کو کتابی صورتوں میں جمع کیا جانے لگا چنانچہ ابن الندیم نے لکھا ہے:

"سب سے پہلی قوم جس نے فن مسامرۃ اور خرافات[59] کو کتابی صورت میں جمع کر کے شاہی

---

[58] بلوغ الارب ۱: ۲۷۰-۲۷۱

[59] خرافہ بنی عذرہ کے ایک شخص کا نام تھا جسے جن اٹھا کر لے گئے تھے۔ اس نے وہاں جو کچھ

خزانوں میں جگہ دی، قدیم ایرانی لوگ ہیں جنہیں الفرس الاولی کہا جاتا ہے۔ انھوں نے بعض قصے حیوانات کی زبان سے متعلق لکھے ہیں۔ پھر تیسرے طبقے کے ملوکِ ایران یعنی الاشغانیہ نے اس طرف بہت توجہ کی اور ساسانی حکمرانوں کے عہد میں تو یہ فن بہت وسیع ہوگیا۔ اہلِ عرب نے ان مسامرات کو عربی زبان میں منتقل کر دیا اور عربی کے فصیح و بلیغ علما نے ان میں کانٹ چھانٹ کر کے انھیں بہتر شکل میں پیش کیا۔

"علاوہ ازیں اس کے ساتھ ملتی جلتی چند کتابیں خود بھی تالیف کیں، اس فن پر فارسی میں لکھی گئی سب سے پہلی کتاب "ہزار افسانہ" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی تالیف کا سبب یہ تھا کہ ایرانی بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا یہ شیوہ تھا کہ وہ کسی عورت سے شادی کرتا اور اس کے ساتھ ایک رات بسر کر کے اگلے روز اسے قتل کر دیتا۔ ایک دفعہ اس نے ایک بادشاہ زادی سے شادی کی جو نہایت سمجھ اور عقل والی تھی۔ اس کا نام شہرزاد تھا۔ شبِ عروسی میں اس نے بادشاہ کو ایک قصہ سنایا۔ وہ ساری رات قصہ سناتی رہی جو اتنا لمبا تھا کہ رات ختم ہوگئی لیکن قصہ جو نہایت دلچسپ تھا جاری رہا۔ چنانچہ بادشاہ نے اسے قتل نہ کرنے کا عہد کر لیا۔ دوسری رات بادشاہ نے باقی قصہ ختم کرنے کی فرمائش کی۔ شہزادی قصہ سناتی رہی اور قصہ ابھی جاری ہی تھا کہ رات ختم ہوگئی۔ یہ سلسلہ اسی طرح جاری رہا۔ حتیٰ کہ ہزار راتیں گزر گئیں مگر قصہ ختم ہونے پر نہ آتا تھا۔ پھر اس کے ہاں ایک بچہ پیدا ہوا جسے دیکھ کر بادشاہ بہت خوش ہوا اور بادشاہ نے شہزادی کو قتل کرنے کا خیال ترک کر دیا۔[۱۵] فارسی کی "ہزار افسانہ" وہی کتاب ہے جس کا نام الف لیلۃ و لیلۃ ہے جس کا ذکر تفصیل سے بعد میں آئے گا۔

دیکھا، واپس آکر اس کے متعلق لوگوں کو باتیں سنایا کرتا تھا، لیکن لوگ اس کی باتوں کو جھٹلاتے اور کہتے کہ یہ خرافہ کی بات ہے پھر یہ ترکیب ہر ایسی بات پر بولی جانے لگی جو دلکش لیکن ناقابلِ یقین اور تعجب انگیز ہو۔ خرافات، خرافہ کی جمع ہے اور اس کا مطلب احادیثِ خرافہ ہے۔ (ابن الاثیر، النہایۃ فی غریب الحدیث، ۲: ۲۵)

[۱۵] الفہرست ص ۴۳۶ - ۴۳۷

بنو اُمیّہ کا دَور

بعض ادبی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلامی خلفا کے ہاں بھی مسامرۃ کا رواج تھا، چنانچہ المبرد نے اپنی کتاب الکامل کے باب الخوارج میں روح بن زنباع الجزامی کے بارے میں لکھا ہے:

وکان مسامرًا لعبد الملک بن مروان، اثیرًا عندہ[۱۱]

یعنی روح، عبدالملک بن مروان کو رات کے وقت قصّے کہانیاں سنایا کرتا تھا اور اس کے دربار میں اسے بہت قدر و منزلت حاصل تھی۔

بنو عباس کا دَور

اسی طرح المسعودی نے لکھا ہے:

ولم یکن احد من الخلفاء یحبّ مسامرۃ الرجال مثل ابی العباس السفاح[۱۲]

یعنی کوئی خلیفہ لوگوں کے ساتھ رات کے وقت مذاکرہ کرنے کو ابوالعباس سفاح سے زیادہ پسند کرنے والا نہیں تھا۔

چنانچہ المسعودی نے یزید رقاشی کے سفاح کے ساتھ چند مذاکرات کا ذکر اپنی کتاب میں کیا ہے[۱۳]

المسعودی نے اپنی کتاب میں احمد بن محمد العروضی (جو خلیفہ راضی باللہ کا مؤدب تھا) کے راضی باللہ کے ساتھ بھی دو مسامروں کا ذکر کیا ہے[۱۴]

فن سمر و قصص کا عروج

ابن الندیم نے لکھا ہے:

---

[۱۱] المبرد، الکامل ۲: ۱۲۲

[۱۲] المسعودی، مروج الذہب ۳: ۲۷۸

[۱۳] المسعودی، مروج الذہب ۳: ۲۸۵-۲۹۳

[۱۴] نفس المکان ۴: ۲۲۸-۲۲۹، ۳۳۲-۳۳۴

"اس بارے میں صحیح رائے یہ ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے رات کو افسانہ گوئی کی بنیاد رکھی "سکندر" تھا۔ چند لوگ اس کا دل بہلانے اور خوش کرنے کی خاطر اسے کہانیاں اور خرافات قصّے سنایا کرتے تھے۔ سکندر کا اس سے مقصد صرف لطف اندوز ہونا نہیں تھا بلکہ رات کے وقت اپنی حفاظت اور چوکیداری کے لیے بھی وہ ایسا کرتا تھا۔ سکندر کے بعد اس مقصد کے لیے اور بادشاہوں نے کتاب "ہزار افسانہ" سے یہی کام لینا شروع کر دیا جو ایک ہزار راتوں اور دوسو کے قریب افسانوں پر مشتمل ہے۔ کیونکہ ایک "سمر" (افسانہ) کئی راتوں میں ختم ہوتا تھا۔ میں نے یہ کتاب مکمل صورت میں کئی دفعہ دیکھی ہے اور در حقیقت یہ گھٹیا قسم کی بے معنی باتوں کا مجموعہ ہے"[۱۵]

ابن الندیم نے اس کے بعد لکھا ہے :

"ابو عبداللہ محمد بن عبدوس الجہشیاری مصنف کتاب الوزراء نے ایک کتاب لکھنی شروع کی تھی جس میں اہلِ عرب و عجم اور روم وغیرہ کے افسانوں میں سے ہزار چیدہ چیدہ افسانے جمع کیے۔ یہ افسانے ایک دوسرے سے الگ اور بے تعلق تھے، چنانچہ اس نے مسامر (قصہ گو) لوگوں کو جمع کیا اور جو افسانے انھیں معلوم تھے اُن میں سے اچھے اچھے افسانے اکٹھے کر لیے۔ اس کے علاوہ قصے اور خرافات سے متعلق تصنیف شدہ کتابوں سے بھی اُس نے اپنے پسندیدہ افسانے چُنے، اور اس کام کا اُسے ملکہ حاصل تھا، چنانچہ اس طرح اس نے چار سو اسی افسانے جمع کیے۔ ہر افسانہ ایک رات پر مشتمل تھا اور ہر افسانہ قریباً پچاس یا اس سے کم و بیش صفحات میں لکھا گیا۔ لیکن جیسا کہ جہشیاری کا ارادہ تھا وہ ہزار افسانے مکمل کرنے سے پہلے وفات پا گیا۔ اس مجموعے کے کچھ اجزا میں نے ابو الطیب الشافعی کے ہاتھ سے لکھے ہوئے دیکھے ہیں۔ جہشیاری سے پہلے بعض لوگ افسانوں کے علاوہ پرندوں اور چوپائیوں کی زبان سے بھی قصّے اور خرافات بیان کیا کرتے تھے۔ ایسے لوگوں میں سے یہ لوگ قابلِ ذکر ہیں : (۱) عبداللہ بن مقفع۔ (۲) سہل بن ہارون۔ (۳) علی بن داؤد

---

[۱۵] الفہرست ص ۴۲۷

(جو زبیدہ کا کاتب تھا) وغیرہ۔[۱۶]

ان تینوں ادیبوں نے میدانِ افسانہ گوئی میں جو کچھ کیا اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

عبداللہ بن مقفع

یہ شخص مخضرم الدولتین ہے اور اس نے ۱۴۳ھ میں ۳۶ سال کی عمر میں وفات پائی۔ یہ پہلے مجوسی تھا۔ پھر خلیفہ سفاح کے چچا عیسیٰ بن علی کے ہاتھ پہ ایمان لے آیا اور بعد میں خلیفہ منصور کا خاص مقرّب بن گیا۔ یہ نہ صرف ایک کاتب تھا بلکہ فصیح و بلیغ شاعر بھی تھا۔ اس کا نام ان لوگوں میں سرِفہرست ہے جنھوں نے دوسری زبانوں بالخصوص فارسی سے عربی میں کتابیں ترجمہ کیں۔ چنانچہ اس کا سب سے بڑا کارنامہ کتاب کلیلہ و دمنہ ہے۔ یہ کتاب ایک ہندوستانی فلاسفر بیدپا کی تالیف ہے جو اس نے ایک ہندوستانی حکمران دبشلیم کے لیے جمع کی[۱۷]۔ کہا جاتا ہے کہ یہ فتح سکندر کے بعد ہندوستان کا حاکم تھا لیکن بڑا ظالم اور سرکش تھا۔ بیدپا نے یہ کتاب اس کی ہدایت اور اصلاح کی خاطر لکھی اور قدیم زمانے کے ہندو برہمنوں کی عادت کے مطابق اس نے چوپایوں اور پرندوں کی زبان سے نصیحت کی باتیں کہلوائیں۔ اس کتاب میں بہت سی نصیحت آمیز اور اصلاحِ اخلاق سے متعلق اشارات پائے جاتے ہیں۔ مثلاً: جھوٹے چغل خور کی باتیں سننے سے بچنا، بدفطرت آدمیوں کا انجامِ بد، دشمنوں کی چال سے ہوشیار رہنا، جلد بازی کی خرابی، احتیاط اور دُوراندیشی کا فائدہ، دشمن اور کینہ پرور لوگوں پر بھروسا نہ کرنا وغیرہ۔ یہ کتاب سب سے پہلے ہندوستان کی سنسکرت زبان میں بارہ ابواب میں ختم کی گئی۔ پھر اس کا سریانی زبان میں ترجمہ ہوا اور پھر پہلوی یعنی قدیم فارسی زبان میں ہوا۔ ابن مقفع نے اسی فارسی روایت کو عربی میں منتقل کیا اور اس کے شروع میں ایک مقدمہ لکھا جس میں اس کتاب کے مطالعہ کا شوق دلایا اور اس کے فائدے سے مطلع کیا۔ جب اس کتاب کی قدر و قیمت کا اہلِ عرب کو علم ہوا

---

[۱۶] الفہرست ص ۳۷۴

[۱۷] المسعودی، مروج الذہب ۱: ۸۰، حاجی خلیفہ، کشف الظنون ۲: ۱۵۰۷-۱۵۰۶

تو انھوں نے اسے بہت پسند کیا اور اسے ایک دوسرے سے روایت کرنے لگے۔ عربی کے بعض ادیبوں نے ابن مقفع کے اس کارنامے پر حسد کرتے ہوئے اسے دوبارہ عربی میں ترجمہ کیا اور بعض نے اسے آسان شعروں میں نظم کیا تاکہ لوگ اسے زبانی یاد کر سکیں۔ بعض اور ادیبوں نے اس کے مقابلے میں ایسی ہی کتابیں لکھنے کی کوشش کی لیکن ابن مقفع کے سوا کسی کی کوشش بار آور ثابت نہ ہو سکی اور ابن مقفع کا ترجمہ آج تک عام طور پر متداول اور موجود ہے، باقی لوگوں کے تراجم ضائع ہو چکے ہیں۔ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ ابن مقفع کے ترجمے میں بھی کئی تغیرات رونما ہو گئے ہیں اور اب اس کتاب میں اکیس ابواب پائے جاتے ہیں جن میں سے بعض وہ ہیں جو اصل سنسکرت زبان میں تھے۔ ان ابواب کی تعداد بارہ ہے۔ تین ابواب فارسی ترجمے میں زائد کر دیے گئے ہیں۔ سنسکرت اور پہلوی زبان کے تراجم بھی دست بُردِ زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکے اور اس کتاب کی عربی روایت کے سوا اور کوئی روایت باقی نہ رہی۔ اس روایت سے پھر مختلف لوگوں نے اسے مختلف زبانوں میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔ چنانچہ اسے دوبارہ سریانی زبان میں ترجمہ کیا گیا۔ اس کے علاوہ یونانی، اٹلی، جدید فارسی، ترکی، عبرانی، لاطینی، انگریزی، روسی اور اندلسی زبانوں میں اسے منتقل کیا گیا۔ فارسی میں اس کا سب سے مشہور ترجمہ انوارِ سُہیلی کے نام سے اب بھی دست یاب ہے جو مُلا حسین بن علی کاشفی کی کوشش کا نتیجہ ہے[۱۸]۔

عربی میں یہ کتاب متعدد دفعہ چھپ چکی ہے۔ عربوں نے اس کے ساتھ اتنی دلچسپی ظاہر کی کہ اس کے مضامین کو شعروں میں نظم کر لیا۔ چنانچہ خلیفہ منصور اور مہدی کے درباری ادیب ابو سہل فضل بن نوبخت فارسی نے سب سے پہلے اس کتاب کو نظم کیا۔

حاجی خلیفہ نے لکھا ہے:

"عبداللہ بن ہلال الاہوازی نے خلیفہ مہدی کے زمانے میں اس کتاب کو یحییٰ بن خالد البرمکی کی خاطر عربی میں نقل کیا اور ابو سہل بن نوبخت نے اسے عربی نظم میں منتقل

---

[۱۸] حاجی خلیفہ، کشف الظنون ۲: ۱۵۰۹

کے یحییٰ سے ایک ہزار دینار انعام حاصل کیا۔ ابان بن عبدالحمید اللاحقی شاعر نے بھی اس کو اشعار میں نظم کیا۔ اور بھی بہت سے لوگوں کے نام جنہوں نے اس کتاب کو نظم کیا تاریخ ادب میں مذکور ہیں۔ مثلاً: علی بن داؤد، ابن الصباریہ، ابن ممّاتی، عبدالمومن بن الحسن، جلال الدین نقاش وغیرہ۔[19]

سہل بن ہارون نے خلیفہ مامون کے لیے[20] کلیلہ و دمنہ کے مقابلے میں ایک کتاب نظم میں لکھی جس کا نام "کتاب ثعلبہ و عفرۃ تھا۔ یہ کتاب ضائع ہو چکی ہے۔[21]

سہل بن ہارون

یہ شخص دستیمسان کا رہنے والا تھا لیکن نقل مکانی کر کے بصرہ میں آ گیا تھا۔ یہ خلیفہ مامون کے دربار میں اس کے بیت الحکمت کا منتظم تھا۔ یہ ایک فصیح و بلیغ شاعر اور خطیب تھا۔ جاحظ اس کی فصاحت و بلاغت کی بہت تعریف کرتا ہے بلکہ اس کے طرزِ انشا کو بھی اس نے اپنا لیا ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس نے کلیلہ و دمنہ کی طرز پر کتاب ثعلبہ و عفرۃ لکھی لیکن وہ انقلابِ زمانہ کی نذر ہو گئی۔

علی بن داؤد

یہ زبیدہ بنت جعفر کا کاتب تھا اور نہایت بلیغ سمجھا جاتا تھا۔ اس کا اسلوبِ انشا سہل بن ہارون کے اسلوب سے ملتا جلتا ہے۔ اس نے ادب میں کتاب الحرۃ والامۃ اور کتاب الظراف لکھی۔

مختلف اقوام کی کتبِ سمر

ابن الندیم نے لکھا ہے کہ فارسیوں، رومیوں اور ہندوستانیوں نے بہت سی کتابیں سمر و خرافات میں لکھیں جن کی تفصیل اس نے اس طرح دی ہے۔

---

[19] نفس المکان ۲ : ۱۵۰۸

[20] المسعودی، مروج الذہب ۱ : ۸

[21] جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ۲ : ۱۵۲-۱۵۵

کتبِ اہلِ فارس : کتاب ہزار داستان، کتاب خرافہ، کتاب الذئب و الثعلب، کتاب نمرود ملک بابل، کتاب رستم و اسفندیار (اس کا عربی میں جبلہ بن سالم نے ترجمہ کیا)، کتاب سیرتِ نوشیرواں، کتاب بہرام و نرسی۔

کتبِ اہلِ ہند : کتاب کلیلہ و دمنہ (جس کا ذکر اوپر گزر چکا ہے)، کتاب سندباد الکبیر، کتاب سندباد الصغیر، کتاب ادب الہند و الصین۔ کتاب الہند فی قصۃ ہبوطِ آدمؑ۔ کتاب بید پا فی الحکمۃ۔

کتبِ اہلِ روم : کتاب سمسۃ ودمن۔ (یہ کلیلہ و دمنہ کی طرز پر ہے لیکن فصاحت و بلاغت کے درجے سے گری ہوئی ہے)۔ کتاب العقل و الجمال، کتاب ادب روم، کتاب ملک بابل الصالح و ابلیس، کتاب نمرود ملک بابل، کتاب الشیخ و الفتی، کتاب اردشیر ملک بابل و اربوبہ و زبیرہ، کتاب الحکیم الناسک۔

عشاقِ عرب کی داستانیں

بہت سے عربی ادیبوں نے زمانۂ جاہلیت کے قصّے کتابی شکل میں لکھے۔ مثلاً عیسٰی بن دأب، الشرقی بن القطامی، الہیثم بن عدی، ہشام الکلبی وغیرہ۔ اس قسم کے جو قصّے عربی زبان میں تالیف ہوئے، ان میں سے چند ایک کے نام یہ ہیں :

کتاب عروہ و عفرا، کتاب جمیل و ثبینہ، کتاب کثیّر و عزّہ، کتاب قیس و لبنیٰ، کتاب مجنون ولیلیٰ، کتاب توبہ و لیلیٰ، کتاب الصمۃ ابن عبداللہ و ریّا، کتاب ابن الطثریہ و حوشیہ، کتاب وضاح الیمن و ام البنین، کتاب سعد و اسماء، کتاب مرّہ و لیلیٰ، کتاب ذی الرّمۃ و میّۃ [۵۲۲]

ابن الندیم نے اس قسم کی کتابوں کی بہت لمبی فہرست دی ہے اور ان سب کو کتب السمر کے تحت درج کیا ہے۔

جرجی زیدان نے بھی الروایات و القصص کے زیرِ عنوان ایسی کتابوں کا ذکر کیا

---

۵۲۲ الفہرست ص ۴۳۶ - ۴۴۲

ہے اور لکھا ہے: جو قصّے ہم تک پہنچے ہیں اور مطبوعہ شکل میں دست یاب ہیں اُن میں سے چند ایک یہ ہیں: قصّہ عنترہ، الف لیلۃ و لیلۃ، قصّۃ ابی زید الھلالی، قصۃ الملک الظاہر اور قصہ فیروز شاہ وغیرہ۔ ان میں سے اکثر عباسی دور میں لکھے گئے۔

جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ ہم ایسے قصّوں کو دو حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اول وہ جو عربوں نے خود وضع کیے۔ دوم وہ جو دوسری اقوام سے عربی میں نقل کیے یا اُن میں ترمیم و تنقیح کی[۲۳]

عربوں کے طبع زاد قصّے

ایسے قصّوں میں زیادہ تر وہ قصّے شامل ہیں جو زمانۂ جاہلیت میں عربوں کے کارناموں اور اُن کی معاشرتی حالت کے آئینہ دار ہیں مثلاً: حماسہ، وفا، شجاعت، عصبیت، جذبۂ انتقام اور حق ہمسایہ وغیرہ۔

عربوں کے یہ اوصاف تاریخی حقایق ہیں جو وہ ایک دوسرے سے نقل کرتے رہے ہیں۔ اسلام کے بعد یہ قصّے فوجیوں کے سامنے پڑھے جاتے تھے تاکہ جب وہ میدانِ جنگ اور فتوحات کے لیے جائیں تو ان کے جذبۂ شجاعت اور حمیّت کو جوش میں لایا جائے۔ اس مقصد کے لیے وہ عنترہ کے شعر بھی فوجوں کے سامنے پڑھتے تھے۔ تہذیب و تمدّن کی ترقی کے ساتھ ساتھ ان تاریخی حقائق میں رومانی رنگ بھر دیے گئے اور ان واقعات کو افسانوی رنگ میں پیش کیا جانے لگا۔ اس طرح چھوٹے چھوٹے واقعات کی وسیع داستانیں بنتی چلی گئیں۔ ایسے قصّوں کی پہلے تو سینہ بسینہ روایت ہوتی چلی گئی اور پھر ان کو کتابی شکل میں لکھ لیا گیا۔ ان قصّوں کا اصل مقصد تاریخی واقعات کا بیان کرنا نہیں بلکہ جذبۂ شجاعت و حمیت کو برانگیختہ کرنا تھا۔ چنانچہ قصّے کا راوی موقع و محل کے مطابق واقعات میں ایسی چیزوں کا اضافہ کر دیتا جس سے خواہ مخواہ جوش اور شجاعت کو انگیخت ملتی۔ ان قصّوں کی نسبت بعض مشہور راویوں کی طرف کر دی جاتی مثلاً: اصمعی اور ابو عبیدہ وغیرہ تاکہ مستند سمجھے جائیں۔ یہ فن

---

۲۳ جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیۃ۔ ۱: ۱۲۹: ۱۳۰

عباسی دَور میں بہت ترقی کر گیا اور عباسیوں کے آخری عہد میں نہایت عروج پر پہنچ گیا۔ بعض قصّے حقیقت سے قریب اور بعض بہت دُور ہو گئے۔ اُن میں سے بعض گھروں اور مجالس میں وقت گزارنے اور دل بہلانے کی خاطر بھی پڑھے جانے لگے۔ ایسے قصّوں کی چند مثالیں حسب ذیل ہیں:

قصّہ عنتر

یہ وہ قصّہ ہے جو اہلِ عرب کے قصصِ حماسیہ میں سب سے اہم سمجھا جاتا ہے۔ دراصل یہ قصّہ لگاتار بہت سے قصّوں کا مجموعہ ہے جن سب کی کڑیاں آپس میں ملی ہوئی ہیں۔ یہ قصّہ زمانۂ جاہلیت کے آداب، اس زمانے کے لوگوں کے اخلاق و عادات اور جنگوں کا پوری طرح آئینہ دار ہے۔ اس قصّے میں جو نام آتے ہیں وہ زیادہ تر تاریخی شخصیتیں ہیں لیکن انھیں افسانوی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ اس قصّے میں مبالغے کا رنگ صاف طور پر نظر آتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قصّہ چوتھی صدی ہجری میں وضع کیا گیا۔ اس کے واضع کا نام یوسف بن اسمٰعیل بتایا جاتا ہے جو مصر کے فاطمی خلیفہ عزیز باللہ کے زمانے میں تھا۔ یوسف نے یہ قصّہ ایک ہی دفعہ وضع نہیں کیا بلکہ آہستہ آہستہ یہ پایۂ تکمیل تک پہنچا، یعنی جوں جوں وقت گزرتا گیا اس میں ترمیم و تنسیخ ہوتی رہی۔ حتیٰ کہ اپنی موجودہ صورت میں ہم تک پہنچا۔ یہ قصہ ابتدائی زمانۂ اسلام میں جنگجوؤں اور بہادروں کو شجاعت دلانے کی خاطر اُن کے سامنے پڑھا جاتا تھا۔

چنانچہ طبری اور ابن الاثیر نے لکھا ہے کہ حجاج بن یوسف کے زمانے یعنی ۷۷ھ میں عتاب بن ورقا کی شبیب بن یزید خارجی کے ساتھ جنگ کے موقع پر معرکہ شروع ہونے سے پہلے عتاب نے فوج کے میمنہ اور میسرہ اور سواروں اور پیادوں پر سالار مقرر کرنے کے بعد شمشیر زنوں، نیزہ بازوں اور تیر اندازوں میں فوج کو تقسیم کیا اور پھر لوگوں کو جنگ پر بھڑکانے اور گزشتہ بہادروں کے قصّے سنانے لگا۔ پھر اس نے کہا: قصّہ گو لوگ کہاں ہیں؟ لیکن کسی نے جواب نہ دیا۔ اس نے پھر پوچھا: عنترہ کے شعر روایت کرنے والا کوئی شخص موجود ہے؟ اس بات کا بھی کسی نے جواب نہ دیا۔ اس پر شخص نے کہا: انا للہ!

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم عتاب بن ورقا کو چھوڑ کر بھاگ جاؤ گے۔[۲۴]

جرجی زیدان نے لکھا ہے کہ پہلے جوش دلانے کے لیے عنترہ کے اشعار پڑھے جایا کرتے تھے، بعد میں عنترہ کے واقعات اور اس کے حالات اصمعی کی روایت سے ایک دوسرے سے نقل کیے جانے لگے۔ پھر ان واقعات کو یوسف بن اسمٰعیل نے کتابی شکل میں جمع کیا۔ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ خلیفہ عزیز باللہ کے گھر میں ایک ناقابلِ ذکر واقعہ پیش آیا جس کا چرچا ہر گھر میں ہونے لگا اور خلیفہ کو یہ سخت ناگوار گزرا۔ اس نے یوسف بن اسمٰعیل سے جو اس کا درباری تھا، فرمائش کی کہ لوگوں کی توجہ اس واقعے کی طرف سے ہٹا کر کسی اور چیز کی طرف منعطف کی جائے۔ اس پر یوسف نے یہ قصہ جمع کر دیا۔ یوسف عربوں کے بہت سے واقعات اور نوادر کا راوی تھا۔ اس نے ابوعبیدہ، ابن ہشام، جہینہ اور اصمعی وغیرہ سے بہت سی روایات سن رکھی تھیں جن کی بنا پر اس نے یہ قصہ تحریر کیا تھا۔ اس کا ایک لطیف حیلہ یہ تھا کہ اس نے کتاب کو بہتر حصوں میں تقسیم کیا اور ہر حصے کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جسے سن کر آگے کا واقعہ سننے کا خواہ مخواہ شوق پیدا ہو۔ اس طرح ہر حصے کو دوسرے حصے سے پیوند کر دیا گیا تاکہ پڑھنے اور سننے والا تمام کتاب کو ختم کیے بغیر نہ رہ سکے۔ کتاب میں جستہ جستہ مقامات پر عربوں کے اشعار بھی داخل کر دیے گئے تاکہ عبارت میں تنوّع پیدا ہو اور یہ مزید دلچسپی کا باعث بن سکے۔ لیکن افسوس ہے کہ بعض جاہل نقل کرنے والوں نے قصے کی روایت کو بگاڑ دیا ہے۔[۲۵]

یہ قصہ کئی ہزار صفحوں میں متعدد بار عربی میں چھپ چکا ہے، بلکہ یورپ کی بعض زبانوں میں بھی اس قصے کو کامل اور مختصر صورتوں میں نقل کر لیا گیا ہے۔

قصۃ البراق

عربی میں حماسہ اور جوش دلانے والے بعض قصے ایسے بھی ہیں جو وجود میں آنے کے بعد

---

[۲۴] الطبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک ۶: ۲۶۴۔ نیز دیکھیے ابن الاثیر، الکامل فی التاریخ ۴:۔

[۲۵] جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ۱: ۱۲۹-۱۳۰

نشو و نما پانے سے محروم رہ گئے کیونکہ انھیں جلد ہی کتابی صورتوں میں جمع کر دیا گیا۔ ایسے قصوں پر تاریخی واقعات کا رنگ غالب ہے اور انھیں ایک قسم کی تاریخ اور زمانۂ جاہلیت کی جنگوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ مثلاً عمر بن شبّہ (المتوفی ۲۶۶ھ) کا مجموعہ جو الجمہرہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ مجموعہ بہت سے حوادث پر مشتمل ہے جو زیادہ تر بنی ربیعہ اور دوسرے قبائل سے متعلق ہیں۔ جیسا کہ قصۂ عنترہ، بنی عبس اور دیگر قبائل سے متعلق ہے۔ ایک مطالعہ کرنے والا شخص اس مجموعے کو پڑھ کر ایسے محسوس کرتا ہے کہ وہ نیم تاریخی قصے ہیں جن میں ہیرو کا نام بُرّاق ہے جو بنی ربیعہ کا ایک قدیم شاعر اور مہلہل اور کلیب کا قریبی رشتے دار تھا۔ عنترہ کی طرح بُراق کے واقعات میں بھی شجاعت اور حماسے کا رنگ پایا جاتا ہے۔ اس کے عشق و محبت کی اس کے چچا کی لڑکی لیلیٰ بن لُکَیز کے ساتھ داستان مشہور ہے۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ براق کے قصے میں بھی اضافہ ہوتا چلا گیا، لیکن اس کا حجم عنترہ کے قصے کا مقابلہ نہیں کر سکا، اور وہ حقائقِ تاریخیہ کے زیادہ قریب ہے۔ یہ قصہ قصۂ عنترہ کی طرح قصۂ براق کے نام سے مشہور نہیں بلکہ عمر بن شبّہ نے اپنی کتاب الجمہرہ میں پانچ مسلسل قصوں میں اس کے جنگی واقعات سمو دیے ہیں، جن میں سے آخری قصہ حربِ بسوس سے متعلق ہے۔ یہ قصہ اپنی جگہ ایک مکمل داستان ہے جو سو بڑے بڑے صفحوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کے ضمن میں قصۂ عنترہ سے ملتے جُلتے واقعات بھی آئے ہیں اور پڑھنے والے کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ قصۂ عنترہ کا مطالعہ کر رہا ہے۔ فرق یہ ہے کہ قصۂ براق لغت کے لحاظ سے زیادہ صحیح ہے اور صدرِ اسلام کے زمانے کے طرزِ انشا سے زیادہ قریب اور حد سے بڑھے ہوئے مبالغے سے پاک ہے۔ اگر یہ قصہ قصۂ عنترہ کی طرح کافی دیر تک زبانی روایت کیا جاتا رہتا تو غالباً یہ بھی قصۂ عنترہ کی طرح ضخیم اور حقیقت سے زیادہ دور ہو جاتا، لیکن یہ قصہ قصۂ عنترہ سے ایک صدی بلکہ اس سے بھی زیادہ پہلے کتابی صورت میں جمع کر دیا گیا۔ عمر بن شبّہ کی کتاب الجمہرہ کا قلمی نسخہ مصر کے مکتبۂ خدیویہ میں موجود ہے۔

قصۂ بکر و تغلب

اسی طرح کا ایک اور قصہ کتاب بکر و تغلب کے نام سے پایا جاتا ہے جس میں کلیب اور جساس کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ یہ قصہ بعض ایسے واقعات پر مشتمل ہے جن کا ذکر عربوں کی تاریخ میں پایا جاتا ہے۔ مؤلف نے بعض قصائد اور واقعات کی تفصیل کا اضافہ بھی کیا ہے جو محض تخیل پر مبنی ہیں اور اس سے اہلِ عرب کے حماسہ اور بالخصوص بنی ربیعہ کی شجاعت کا بیان مقصود ہے۔ اس قصے کی روایت محمد بن اسحاق کی طرف منسوب ہے، یا ممکن ہے کہ مؤلف نے کچھ حصہ ابن اسحاق سے اخذ کر کے اپنی طرف سے اسے مکمل کیا ہو۔ یہ کتاب ۱۲۰ بڑے صفحات پر ۱۳۰۵ھ میں بمبئی میں طبع ہوتی تھی۔

قصہ شیبان مع کسریٰ نوشیروان

یہ ستر صفحے پر پھیلا ہوا ایک تاریخی قصہ ہے۔ کتاب بکر و تغلب کے ساتھ بمبئی میں طبع ہوا۔ یہ قصہ ایک خیالی داستان کے زیادہ قریب ہے اور یہ ایک تاریخی حادثے پر مبنی ہے جسے مؤلف نے اپنے تخیل کی بنا پر پھیلا دیا ہے۔ اس قصے میں شیبان اور کسریٰ نوشیروان کے درمیان جنگ کا سبب یہ بتایا گیا ہے کہ کسریٰ نے بنی شیبان کے ایک شخص نعمان سے اس کی بیٹی حرقہ بنت متجردہ کا رشتہ مانگا تھا، لیکن بنی شیبان نے غیرت کی بنا پر کسریٰ نوشیروان سے جنگ کا اعلان کر دیا۔ قصے کے واقعات میں کہیں کہیں عربی اشعار بھی آتے ہیں جو اپنے جدید العہد ہونے کا پتا دیتے ہیں۔ اس قصے کے افراد کے بعض اصل قصائد بھی قصے میں پائے جاتے ہیں۔

تاریخی واقعات کو اس طرح پھیلا کر بیان کرنا کہ وہ ایک داستان کی صورت اختیار کر لیں، اہلِ عرب کی اختراع نہیں بلکہ قدیم اقوام کا بھی یہ دستور تھا کہ کتابیں لکھے جانے سے پہلے واقعات کو وسعت دے کر باہم سنتے سناتے رہتے تھے۔ انسان کی فطرت ہے کہ وہ واقعات کو بڑھا چڑھا کر بیان کرتا ہے تاکہ سننے والا اسے پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھے۔ یہ قصے نسلاً بعد نسلٍ زبانی بیان کیے جاتے رہے اور کچھ سے کچھ بن گئے۔ قدیم اقوام کے بہت سے قصے اسی قسم کے ہیں۔ چنانچہ ہومر یونانی کی کتاب ایلیڈ بھی اسی قبیل سے

ہے۔ ہومر تو اس قصے کا صرف راوی ہے۔ اسی طرح بنی شیبان اور کسریٰ کا قصہ ابن نافع تمیمی کی طرف منسوب ہے، کیونکہ وہ اس کا راوی ہے۔ لیکن اہلِ یونان نے اپنے قصوں میں اہلِ عرب کی نسبت زیادہ مبالغے سے کام لیا ہے۔

رومانی قصے

اہلِ عرب نے پاکیزہ عشق و محبت کے ایسے قصے اپنی طرف سے وضع کر لیے جن میں عفت و عصمت اور عشق و محبت میں اپنے آپ کو فنا کر دینے کو امتیازی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ ان قصوں کی بنیاد ان عاشق شعرا کے حالات پر رکھی گئی ہے جو صدرِ اسلام کے زمانے میں موجود تھے مثلاً کثیرؔ اور جمیل وغیرہ۔ انھوں نے عشقیہ قصے لکھے جو عباسی عہد کے آخر تک ایک خاص شکل اختیار کر گئے۔ مثلاً مشہور غزل گو شاعر عمر بن ابی ربیعہ سے متعلق کتاب، اسی طرح ابو العتاہیہ اور عتبہ کا قصہ یا احمد اور رداحہ کا قصہ وغیرہ۔ مشہور عاشق شعرا کے علاوہ بھی محبت کے بعض قصے وضع کیے گئے مثلاً: قصۂ علی ابن ادیم و منہلہ، قصۂ عمرو بن صالح و قصّاف، قصۂ ریحانہ و قرنفل، قصۂ رقیہ و خدیجہ، قصۂ شکینہ و رباب، قصۂ سلمہ و سعادت وغیرہ۔

ابن الندیم نے اور بھی بہت سے قصوں کے علاوہ انسانوں اور جنوں کے باہمی قصوں کے نام بھی لکھے ہیں، جن میں سے اکثر ضائع ہو چکے ہیں اور جو باقی رہ گئے تھے انھیں قصۂ الف لیلۃ و لیلہ میں داخل کر دیا گیا[۲۶]۔

قصص منقولہ

اہلِ عرب نے جو قصے دوسری زبانوں سے عربی میں نقل کیے ان میں زیادہ تر اُن قوموں کے آداب و اخلاق کی جھلک پائی جاتی ہے، جن سے وہ قصے لیے گئے ہیں۔ ایسے قصے زیادہ تر ایران اور ہندوستان کے قصوں سے اخذ کیے گئے ہیں، اس لیے ان میں انھی دونوں قوموں کے آداب و اخلاق نظر آتے ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر پہلے گزر چکا

---

[۲۶] الفہرست ص ۴۳۶ - ۴۴۲

ہے - ابن الندیم نے اس قسم کے کئی قصّوں کے ذکر کے علاوہ بعض یونانی قصّوں کا بھی ذکر کیا ہے جو سب کے سب ضائع ہو چکے ہیں - اُن میں سے جو قصّے ہم تک پہنچے ہیں وہ کتاب الف لیلۃ ولیلہ کے ضمن میں درج کر دیے گئے ہیں [۲۷]

الف لیلۃٍ و لیلہ

یہ چند مسلسل قصّوں کا مجموعہ ہے جو کئی ہزار صفحات میں پھیلا ہوا ہے - یہ کتاب نہایت مشہور اور عام طور پر شائع ہے - کثرتِ مطالعہ کی وجہ سے یہ کئی دفعہ چھپ چکی ہے - اس کی اصل اور تاریخ میں اختلاف ہے -

جرجی زیدان کی رائے میں یہ چند ایسے قصّوں کا مجموعہ ہے جو مختلف زبانوں میں جمع ہوئے اور یا اسے جمع کرنے والوں نے خود وضع کر لیے - اس کا اصل فارسی نسخہ ہزار افسانہ کے نام سے مشہور ہے اور اسے چوتھی صدی ہجری سے پہلے عربی میں ترجمہ کیا گیا [۲۸]

مؤرخ المسعودی (المتوفی ۳۴۶ھ) نے لکھا ہے کہ "بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ یہ چند ایسے خرافی واقعات کا مجموعہ ہے جن کو بطور داستان سنا کر بادشاہوں کا تقرب حاصل کرنے کی خاطر مختلف لوگوں نے ترتیب دیا - جس طرح فارسی، ہندی اور رومی وغیرہ زبانوں کی کتابیں عربی میں نقل اور ترجمہ ہو کر عربی ادب کا حصّہ بن گئی ہیں، اس کتاب کی تاریخ بھی ایسی ہی ہے - فارسی میں لفظ افسانہ کا اسی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے جس میں عربی لفظِ خرافہ مستعمل ہے - عربی میں یہ کتاب الف لیلۃ ولیلہ کے نام سے مشہور ہے - اس میں ایک بادشاہ، اس کے وزیر اور وزیر کی بیٹی اور اس کی لونڈی شہرزاد اور دینارزاد کے متعلق قصّے بیان کیے گئے ہیں" [۲۹]

اس مقالے کے شروع میں الف لیلۃ ولیلہ کا کچھ ذکر آ چکا ہے - ابن الندیم نے اس کی

---

۲۷ نفس المکان

۲۸ جرجی زیدان، تاریخ آداب اللغۃ العربیہ ۱ : ۱۲۹ : ۱۳۰

۲۹ المسعودی، مروج الذہب ۲ : ۲۵۹ — ۲۶۰

تالیف کا جو سبب بیان کیا ہے اس کا ذکر بھی گزر چکا ہے۔ ابن الندیم نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ کتاب اہما بنت بہمن کی تالیف ہے[۳۰] ابن الندیم نے اس کی تالیف کا جو سبب بیان کیا ہے وہ موجودہ کتاب الف لیلۃ و لیلہ پر پوری طرح منطبق ہوتا ہے[۳۱]

بہرصورت یہ بات صحت کے زیادہ قریب معلوم ہوتی ہے کہ عربوں نے اس کتاب کو چوتھی صدی ہجری سے پہلے فارسی سے عربی میں نقل کیا۔ پھر انھوں نے اس میں اضافہ کرکے کتاب کو وسعت دے دی اور بعض مقامات پر ترمیم و تنسیخ بھی کی، اور اب وہ اپنی آخری شکل میں عام طور پر متداول ہے۔ اس کتاب کے مطالعہ کرنے والوں پر یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اس میں ایسے قصّے بھی پائے جاتے ہیں جن کی طرزِ نگارش، الفاظ اور بعض رسم و رواج کا ذکر اس بات کی غمازی کرتے ہیں کہ اس کے کچھ حصّے چوتھی صدی ہجری سے کئی صدیاں بعد میں لکھے گئے۔ مثلاً قہوہ پینے کا رواج، ممالیک حکمرانوں میں سے بعض کا ذکر وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فارسی سے نقل کرنے والوں نے اصل قصّے میں وسعت دینے کی خاطر بہت سے ایسے قصّوں اور رسم کا اضافہ کر دیا جو لوگوں میں عام طور پر مشہور تھے۔ اُن میں سے بعض جمع کرنے والوں نے خود وضع کر لیے اور بعض دوسروں سے سن سنا کر اصل کے ساتھ ملا دیے۔

قابلِ ترجیح فیصلہ یہ ہے کہ یہ کتاب اپنی موجودہ صورت میں دسویں صدی ہجری کے بعد اتمام پذیر ہوئی۔ اصل کتاب میں جو اضافے کیے گئے وہ زیادہ تر اہلِ مصر کا کارنامہ ہے اس لیے اگر الف لیلۃ و لیلہ کو اہلِ عرب کی تالیف کہہ دیا جائے تو یہ بے جا نہیں، گو اب بھی اس کتاب میں اصل فارسی کتاب کے بعض قصّے موجود ہیں۔

یہ کتاب اپنی موجودہ صورت میں قرونِ وسطیٰ میں اسلامی معاشرے کے آداب و اخلاق کا صحیح نمونہ ہے۔ اس میں بیان کیا گیا ہے کہ اس زمانے کے لوگ کس طرح عیش و عشرت اور حظوظِ نفسانی کے پیرو تھے۔ صنفِ نازک کو اس کتاب میں اس طرح پیش کیا گیا ہے

۳۰؎ نفس المکان۔ ۳۱؎ ایضاً۔

جس سے اس کی کمزوری اور مردوں کی اُس کے بارے میں بدظنی کا اظہار ہوتا ہے ۔ اس کے علاوہ کتاب میں بھوت پریت ، عجیب و غریب قسم کی مخلوقات اور انوکھے انوکھے حوادث و واقعات بھی پائے جاتے ہیں جو صرف قوتِ وہمیہ اور تخیّل کا نتیجہ ہیں اور یہ اس زمانے کے لوگوں کی طبیعت کا خاصہ تھا ۔ چونکہ انسان طبعی طور پر مبالغہ آمیزی سے کام لیتا ہے اس لیے یہ کتاب درجہ بدرجہ بدلتی چلی گئی ۔ حتیٰ کہ اپنی موجودہ صورت میں ہم تک پہنچی ۔ سندباد بحری کے واقعات اور اس کے متعدد سفروں میں اس کے مشاہدات بہت حیرت انگیز ہیں ۔ مثلاً ایسی مچھلیوں کا ذکر جو کئی سو ہاتھ لمبی اور اُن میں سے بعض گائے یا گدھے کی شکل پر تھیں ۔ اسی طرح اس آبادی کا ذکر جس کے سنگریزے ہیرے کے تھے اور جو سانپوں سے پُر تھی ۔ اس میں ایسے سانپوں کا ذکر بھی ہے جو سالم آدمی کو نگل جاتے تھے ۔ پھر رُخ پرندے کا ذکر جس کے چھوٹے سے چوزے سے دس سے زیادہ آدمی پیٹ بھر سکتے تھے ۔ یہ اور اس قسم کی باتیں جو ہمارے موجودہ معاشرے کے مسلّمہ امور کے خلاف ہیں ، اس کتاب میں بکثرت پائی جاتی ہیں ۔ لیکن یہ سب باتیں ایک ہی دفعہ اس کتاب کا حصہ نہیں بن گئیں بلکہ اصل قصّہ نقل ہوتے ہوتے کچھ سے کچھ بن گیا ۔ اس کتاب میں اس طرح مبالغہ آمیزی کی گئی ہے جو حقیقت اور خرافات کے بین بین ہے ۔ بہرصورت کتاب نہایت دلچسپ اور دل بہلانے کا ایک بہترین ذریعہ ہے ۔ ایسی کتابوں کو "کتاب الاساطیر" کہا جاتا ہے ۔

مندرجہ بالا قصّوں کے علاوہ چند ایک خرافی قصّے بھی ہیں جو عباسی دَور کے ختم ہونے سے پہلے وجود میں آئے مثلاً : کتاب حوشب الاسدی ، کتاب جحا ، نوادرِ ابی ضمضم اور نوادر ابن الموصلی وغیرہ ۔

ایک مصری عالم ابوریدہ محمد عبد الہادی نے مستشرق آدم متز کی کتاب کا عربی میں الحضارۃ الاسلامیہ کے نام سے جو ترجمہ کیا ہے اس کے ایک اقتباس کا مفہوم حسبِ ذیل ہے :

"اس بات کی دلیل کہ مرورِ ایام کے ساتھ ساتھ اہلِ عرب کے اصلی ادبی ذوق میں کمزوری رونما ہوتی گئی ، یہ ہے کہ تیسری صدی ہجری سے غیر عربی قصص و سمر ادبِ عربی کا قائم مقام بنتے

چلے گئے، اس سے پہلے اسرائیلی روایات اور بحری سیاحوں کے قصّے دل بہلانے اور اپنے آپ کو مشغول رکھنے کی خاطر سُنے سنائے جاتے تھے۔ لیکن تیسری صدی ہجری سے ہندوستانی اور فارسی قصص کے تراجم عربی زبان میں روشناس ہوگئے، جن میں سب سے اہم الف لیلۃ و لیلہ کی حکایات ہیں جن کا نام ہزار افسانہ تھا۔ حکایات کی تعداد تو دو سَو سے بھی کم ہے لیکن وہ ہزار راتوں پر تقسیم کردی گئی ہیں۔ یہ حکایات ان عربی ادیبوں کو پسند نہیں آتی تھیں جو فنی اور معیاری نثر پڑھنے کے عادی تھے، وہ اس قسم کے قصص سمر کے بارے میں کہا کرتے تھے۔ "انھا کتابٌ غثٌّ بارد الحدیث"

اس کے بعد مستشرق مذکور لکھتا ہے: "لیکن اس دَور کی ادبی روح جو اصل عربی ذوق کے مخالف تھی اجنبی اقوام سے میل جول کا نتیجہ تھی اور جلد ہی بعض علما اور اچھے اچھے ادیب اسی جدید رنگ میں رنگے گئے اور انھوں نے آسان نثر میں اس قسم کے قصص سمر سے متعلق کتابیں لکھنے میں کوتاہی نہ کی جس سے ان کا مقصد صرف دل بہلانا اور فارغ وقت گزارنا تھا۔ چنانچہ تاریخ الوزراء کے مصنف ابوعبداللہ محمدؒ بن عبدوس الجہشیاری نے الف لیلۃ و لیلہ کی طرز پر ایک کتاب لکھنا شروع کی تھی جس میں اس نے عربوں اور دیگر اقوام کے ایک ہزار قصص سمر جمع کرنے کا ارادہ کیا تھا، لیکن وہ ابھی چار سواسّی قصص لکھنے پایا تھا کہ اس کا انتقال ہوگیا۔ اس نے ہر قصۂ سمر کو دوسرے قصۂ سمر کے ساتھ ملانے کی بجائے ہر قصّے کو علیحدہ علیحدہ رکھا اور اس کی طوالت اتنی ہی رکھی جتنی ایک رات کے لیے کافی تھی۔ اسی قسم کی دل بہلانے والی کتابوں میں سے ایک قاضی ابوعلی المحسن بن علی التنوخی (المتوفی ۳۸۴ھ) نے بھی لکھی جس کا نام نشوار المحاضرۃ ہے اور جس کی آٹھ جلدیں طبع ہوچکی ہیں۔ سب سے آخر میں مشہور مؤرخ مسکویہ (المتوفی تقریباً ۴۲۰ھ) آیا اور اس نے کتاب انس الفرید تالیف کی جو نہایت عمدہ اور چھوٹی چھوٹی حکایات کا اچھا مجموعہ ہے[۳۲]"

---

۳۲ الحضارۃ الاسلامیہ ۱: ۴۴۸ – ۴۵۰)

"مؤرخ حمزہ بن الحسن الاصفہانی (المتوفی قریباً ۳۶۰ھ) کی کتاب تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ اس زمانے میں قصص سمر کی قریباً ستر کتابیں متداول تھیں جن میں سے بعض ایسے تھے جنھیں ترقی یافتہ طبقے کے لوگوں کے علاوہ وہ لوگ بھی پسند کرتے تھے جو عشق و محبت میں از خود رفتہ ہو جاتے تھے اور وہ آنسو بہانے میں لذت محسوس کرتے تھے اور قبیلہ بنی عذرہ کے متعلق جو روایات کتب ادب میں پائی جاتی ہیں وہ جذبۂ محبت کو برداشت نہ کرتے ہوئے جان سے ہاتھ دھو بیٹھتے تھے۔ یہ روایات طبقۂ عشاق کے جذبات کو اور بھڑکاتی تھیں"[۳۳]

آخر میں اس بات کی طرف اشارہ کرنا بے محل نہ ہوگا کہ کتاب الف لیلۃ ولیلہ کا نام ہی اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ یہ قصے رات کے وقت سنائے جاتے تھے اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عربوں کے ہاں 'سمر' کا رواج بہت عام تھا اور نہ ترقی یافتہ دور اور کتابوں کی تصنیف و تالیف سے پہلے کے زمانے میں بلکہ دورِ جاہلیت میں بھی عرب لوگ رات کو افسانہ گوئی کرتے تھے اور نہ صرف اپنی جنگوں اور قابلِ فخر کارناموں کے واقعات سنتے سناتے تھے بلکہ گزشتہ اقوام یعنی عاد و ثمود اور بنی جرہم یعنی عرب بائدہ اور بنی اسرائیل کی داستانیں بھی آپس میں سنتے سناتے رہتے تھے۔

طاش کبریٰ زادہ نے اپنی کتاب مفتاح السعادۃ میں علم مسامرۃ الملوک کو ایک خاص فن قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ "یہ علم ہے جس میں ان امور پر بحث کی جاتی ہے جن کے ذریعے بادشاہوں کو تاریخی واقعات، قصوں، وعظ و نصیحت، ضرب الامثال اور مختلف ملکوں اور شہروں کے عجیب و غریب واقعات کی طرف رغبت دلائی جائے، اور اس فن پر کئی کتابیں لکھی گئی ہیں۔ مثلاً: سلوان المطاع فی عدوان الاتباع جو ابن ظفر کی تالیف ہے۔ اسی طرح منا کتۃ الخلفاء اور کتاب نظم السلوک فی مسامرۃ الملوک وغیرہ"[۳۴]

طاش کبریٰ زادہ نے شیخ ابن العربی کی ایک ایسی ہی کتاب کا ذکر بھی کیا ہے جس کا نام محاضرۃ الابرار و مسامرۃ الاخیار ہے۔[۳۵]

۳۳ھ الحضارۃ الاسلامیہ ۱: ۴۴۸ — ۴۵۰

۳۴ھ مفتاح السعادۃ ۱: ۲۳۲ ۔ ۳۵ھ نفس المکان ۱: ۱۸۷

مطالعہ قرآن

مولانا محمدؒ حنیف ندوی

اس کتاب میں مولانا ندوی نے قرآن سے متعلق ان تمام مباحث و مسائل پر محققانہ اظہارِ خیال کیا ہے۔ جن سے نہ صرف قرآن فہمی میں خصوصیت سے مدد ملتی ہے، بلکہ اس کتاب ہدیٰ کی عظمت بھی نکھر کر فکر و نظر کے سامنے آجاتی ہے۔ مزید برآں اس سے قرآن کے علوم و معارف اور دعوت و اسلوب کی معجزہ طرازیوں پر بھی تفصیل سے روشنی پڑتی ہے۔ اس کتاب میں مولانا نے زرکشی کی البرہان اور سیوطی کی اتقان کے ان تمام جواہر ریزوں کو اپنے مخصوص شگفتہ اور حکیمانہ انداز میں جمع کر دیا ہے اور مستشرقین کے اُٹھائے ہوئے اعتراضات کا تسلی بخش جواب بھی دیا ہے، جو قلب و ذہن میں شکوک و شبہات اُبھارنے کا موجب ہو سکتے ہیں۔ غرض اسے قرآنی فکر و تصور کے بارے میں ایسا انسائیکلوپیڈیا کہنا چاہیے جس میں وہ ساری بحثیں اور مضامین سمٹ آئے ہیں جن کی دورِ حاضر کو ضرورت ہے۔

صفحات ۸+۳۱۰ قیمت ۲۵ روپے

سطعات : شاہ ولی اللہؒ

ترجمہ: سید محمد متین ہاشمی

حضرت شاہ ولی اللہؒ نہ صرف برصغیر پاک و ہند کی عظیم شخصیت تھے بلکہ اپنے دور میں عالمِ اسلام کی ایک نہایت قابلِ فخر اور بلند مرتبت ہستی تھے۔ وہ بہترین مصلح، بہت بڑے مصنف، اونچے درجے کے عالمِ دین، بے مثال مفسر، محدث اور فقیہ تھے۔ ان کی تصنیفات اہلِ علم کے لیے مشعلِ راہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ شاہ صاحب کی گراں قدر تصنیفات میں "سطعات" کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کے اُردو ترجمہ کی شدید ضرورت تھی۔ چنانچہ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ یہ سعادت حاصل کر رہا ہے۔

فاضل مترجم نے حل طلب مقامات پر حواشی بھی تحریر کیے ہیں، نیز ایک جامع مقدمہ بھی لکھا ہے جس میں شاہ صاحب اور ان کے خاندان کے حالات اور ان کی خدمات کا ذکر کیا گیا ہے۔

صفحات ۱۹۲ قیمت ۱۸ روپے

ڈاکٹر بدر الدین بٹ

صاحب ابنِ عبّاد — حیات اور علمی خدمات

صاحب ابن عبّاد عباسی دور کی ایک مشہور و معروف سیاسی و ادبی شخصیت تھے۔ ان کا اصل نام اسماعیل بن عبّاد بن عباس بن عباد بن احمد بن ادریس تھا[1]۔ مگر صاحب کے معاصر شاعر السلامی کے ایک شعر سے پتا چلتا ہے کہ ان کے دادے کے باپ کا نام عبّاد کے بجائے عبداللہ تھا۔ شعر یہ ہے:

یا ابن عبّاد بن عبا   س بن عبداللہ حرها[2]

ابن خلکان کے مطابق وہ ۱۶ ذی قعدہ کو پیدا ہوئے[3] مگر توحیدی کے خیال میں وہ چودھویں کو تولد ہوئے[4]۔ اب جہاں تک ان کے سالِ ولادت کا تعلق ہے تو یہ بہت متنازعہ بن گیا ہے۔ السیوطی کے مطابق صاحب ۳۲۴ھ کو پیدا ہوئے، جب کہ شہاب الدین نے "النہایہ" میں ۳۲۰ھ کا سن دیا ہے[5]۔ ترجمہ نگاروں کی خاصی بڑی تعداد کا بیان ہے کہ وہ ۳۲۶ھ کو پیدا ہوئے۔ ان ترجمہ نگاروں میں ابن خلکان، ابو الفدا، ابو حیان توحیدی اور ابن حجر عسقلانی بھی شامل ہیں[6]۔ اس سن پیدائش کو بطرس بستانی اور خیر الدین الزرکلی نے بھی قبول کر لیا ہے[7]۔

---

[1] یاقوت الحموی: معجم الادبا، قاہرہ ۱۲۹۹ھ، ج ۶، ص ۱۶۸، ابن خلکان: وفیات الاعیان، قاہرہ ۱۹۴۸ء، ج ۱، ص ۲۰۶، ابن العماد الحنبلی، شذرات الذہب، قاہرہ ۱۳۵۰ھ، ج ۳، ص ۱۱۳۔

[2] معجم، ج ۶، ص ۲۲۶، الثعالبی، یتیمۃ الدہر، قاہرہ ۱۹۳۴ء، ج ۳، ص ۲۵۲۔

[3] وفیات، ج ۱، ص ۲۰۹۔ [4] معجم ج ۶، ص ۲۰۹۔

[5] السیوطی: بغیۃ الوعاۃ، قاہرہ ۱۳۲۶ھ، ص ۱۹۶۔

[6] وفیات، ج ۱، ص ۲۰۹، ابو الفدا: المختصر فی اخبار البشر، قاہرہ ۱۳۲۵ھ، ج ۲، ص ۱۳۰، معجم، ج ۶، ص ۲۰۸، العسقلانی: لسان المیزان، حیدرآباد ۱۳۳۱ھ، ج ۱، ص ۴۱۳۔

[7] بطرس بستانی: دائرۃ المعارف، ج ۱، ص ۵۸۰، الزرکلی: الاعلام، قاہرہ ۵۹-۱۹۵۴ء، ج ۱، ص ۱۰۶۔

سنِ پیدائش کی طرح ان کی جائے ولادت بھی مختلف فیہ ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ وہ اصطخر میں پیدا ہوئے ہیں[۸] بعض کے نزدیک طالقان ان کی جائے پیدائش ہے[۹] اور کچھ محقق رے (موجودہ طہران) کو ان کا مقامِ پیدائش کہتے ہیں[۱۰]۔ ایسے بھی لوگ ہیں جو قزوین[۱۱] اور اصفہان[۱۲] کو بھی ان کی جائے ولادت کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ قرینِ قیاس یہی ہے کہ وہ اصطخر میں پیدا ہوئے ہوں گے اور بعد میں کسی وقت طالقان منتقل ہو گئے ہوں گے، جو الثعالبی کے بقول اصفہان ہی کا ایک قصبہ ہے۔ پھر اصفہان کا رخ کیا جہاں وہ وزیر بننے تک سکونت پذیر رہے[۱۳]۔

صاحب کے ترجمہ نگار بتاتے ہیں کہ ان کے والد اور دادا بھی وزیر تھے۔ اس بیان کی تصدیق رستمی کے اس شعر سے بھی ہوتی ہے:

یروی عن العباس وزارته   واسمعیل عن عبّاد[۱۴]

صاحب ابن عباد کو اپنے زمانے کے معتبر اور مستند اساتذہ ملے۔ ان کے فیضِ صحبت نے صاحب ابن عباد کو اوجِ کمال تک پہنچا دیا۔ ان میں ابو الفضل ابن العمید، ابن فارس، ابو سعید السیرافی، ابو بکر بن کامل خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

ابو الفضل ابن العمید نہ صرف ایک سخت منتظم اور سیاست دان تھے بلکہ وہ علم و ادب کے بھی شہسوار تھے۔ صاحب نے چھوٹی عمر میں ان کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کیا۔ اپنی غیر معمولی ذہانت و فطانت کی وجہ سے ابن العمید کے دل و دماغ پر چھا گئے، جس کا نتیجہ بعد میں یہ نکلا کہ ابن العمید نے انھیں اپنا سیکرٹری بنا لیا[۱۵]۔ مگر آدم میز (ADEM MEZ) نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر ابن عبّاد ایک مدرس تھے، طالع نے یاوری کی سیکرٹری ہوئے اور بعد ازاں کرسیٔ وزارت پر بھی متمکن ہوئے[۱۶]۔

---

۸ وفیات، ج ۱، ص ۲۰۹۔

۹ معجم، ج ۶، ص ۱۶۸۔

۱۰ ایضاً۔

۱۱ لسان، ج ۱، ص ۴۱۶

۱۲ یتیمۃ الدھر، ج ۳، ص ۲۶۷۔

۱۳ آل یاسین، الصاحب ابن عبّاد، بغداد ۱۹۵۷، ص ۲۶۔

۱۴ یتیمۃ الدھر، ج ۳، ص ۱۹۰۔

۱۵ معجم، ج ۶، ص ۱۷۲۔

۱۶ RENAISSANCE OF ISLAM, DELHI, 1979, p. 104.

۳۴۷ھ میں صاحب بویہی امیر مؤید الدولہ کی خدمت میں تھے۔ اسی سن میں مؤید الدولہ کو بغداد جانا پڑا تو صاحب کو اپنے سیکرٹری کی حیثیت سے ساتھ لے گئے، حالانکہ اس وقت صاحب کی عمر صرف اکیس سال تھی۔[۱۷] اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کم عمری میں ہی انھیں اہم ذمہ داریاں نبھانے کا سلیقہ آگیا تھا۔ انھوں نے مؤید الدولہ کو اپنی خداداد ذہانت و معاملہ فہمی سے اس حد تک متاثر کر دیا کہ وہ ہر وقت انھیں ساتھ رکھتے۔

۳۶۶ھ میں رکن الدولہ کا انتقال ہوا تو مؤید الدولہ ان کے بیٹے ہونے کی وجہ سے خود بخود رے اور اصفہان کے مالک بن گئے۔ مؤید الدولہ نے ابن الفتح ابن العمید کو وزیر بنایا مگر صاحب ان کے قریب ترین ساتھی کی حیثیت سے دربار سے وابستہ رہے[۱۸] یہ چیز وزیر کو ناپسند ہوئی جنھوں نے صاحب کو قتل کرنے کا حکم دے دیا[۱۹]

ابو حیان التوحیدی نے اس سلسلے میں مزید معلومات بہم کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ صاحب نے مؤید الدولہ کے سامنے وزیر کی مخالفت کی، وزیر کو اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے جوش میں آکر صاحب ہی کو میدان سے ہٹانے کا فیصلہ کرلیا۔ انھوں نے مؤید الدولہ کو اپنی ناپسندیدگی سے آگاہ کیا۔ صاحب نے خود ابن العمید کے غصے کو ٹھنڈا کرنے کی کوشش کی۔ اس کے پاس بذاتِ خود گئے اور ان کے تمام شکوک و شبہات دور کرنے کی کوشش کی اور درخواست کی کہ وزیر انھیں اپنے سیکریٹریٹ میں جگہ دیں۔ وہ ہمیشہ وزیر کی نظروں کے سامنے رہیں گے اور کسی ایسے کام میں دلچسپی نہیں لیں گے جس سے وزیر خفا ہوں۔ مگر وزیر نے انھیں فوراً رے چھوڑنے اور اصفہان جانے کا حکم دے دیا۔ لہذا صاحب ابن عباد نے بادلِ ناخواستہ خوف اور مایوسی کی حالت میں اصفہان کا رخ کیا۔[۲۰]

معلوم ہوتا ہے کہ مؤید الدولہ خود اپنے وزیر ابن العمید کو ہٹانے کے لیے کسی مناسب موقع کی تلاش میں تھے۔ خدا کا کرنا ایسا ہوا کہ امیر الامرا شاہنشاہ عضد الدولہ بھی وزیر سے ناراض ہوگئے۔ انھوں نے وزیر کے

---

۱۷ مسکویہ: تجارب الامم، ۱۸۶۹ء۔ لائیڈن۔ ج ۶، ص ۱۶۸۔

۱۸ معجم، ج ۱۴، ص ۱۹۴، توحیدی: اخلاق الوزیرین، دمشق ۱۹۶۵ء، ص ۵۳۴۔

۱۹ ایضاً۔ ۲۰ اخلاق: ص ۵۳۶۔

قتل کا حکم دے دیا، لہٰذا وزیر کو بڑی بے دردی کے ساتھ عالمِ شباب میں قتل کیا گیا۔ اس کے بعد ہی ابن عباد کو اصفہان سے بلا یا گیا اور کرسیِ وزارت پیش کی گئی جو انھوں نے قبول کرلی[۲۱] قلم دانِ وزارت سنبھالنے کے بعد انھوں نے ان تمام لوگوں کو معاف کردیا جنھوں نے انھیں ابن العمید کے دور میں پریشان کرنے یا زک پہنچانے کی کوشش کی تھی۔ جب ان کی موت وحیات صاحب کے ہاتھوں میں تھی اس وقت صاحب نے انھیں پردۂ عفو و درگزر سے ڈھانک لیا[۲۲]

وزیر کی حیثیت سے ابن عباد نے جن صلاحیتوں کا مظاہرہ کیا، ان پر شہنشاہ عضدالدولہ نے اطمینان اور مسرت کا اظہار کیا[۲۳]۔ ۳۶۹ھ میں عضدالدولہ نے اپنے حریف فخرالدولہ کی ریاست کے بعض حصوں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ نہاوند پہنچ کر فخرالدولہ کے محل پر قابض ہوئے، جو پہلے ہی قابوس بن وشمگیر کے پاس بھاگ چکے تھے[۲۴] مقبوضہ علاقوں یعنی نہاوند اور ہمذان کو وہ اپنے حریف بھائی مؤیدالدولہ کو بخش دینا چاہتے تھے۔

صفر ۳۷۰ھ میں صاحب ابنِ عباد مؤیدالدولہ کے نمائندے کی حیثیت سے عضدالدولہ کے پاس چلے گئے۔ عضدالدولہ اپنے خیمے سے کافی دور تک باہر آکر ان کے استقبال کو بڑھے اور صاحب کو بڑے اور اہم اعزازات سے نوازا۔ اپنے سیکریٹریوں اور دیگر متعلقین کو ابن عباد کے پاس حاضر رہنے کا حکم دے دیا جنھوں نے صاحب کو کمال عزت سے نوازا اور ان کی خدمت میں لگے رہے۔ عضدالدولہ نے کئی بار ان سے ملاقاتیں کیں تاکہ مؤیدالدولہ کے دل میں عضدالدولہ کی طرف سے جو خدشات ہیں، ان کو دور کیا جائے اور مؤیدالدولہ کے دل کو جیت لیا جائے[۲۵]۔ ادھر مؤیدالدولہ نے صاحب کی غیر موجودگی محسوس کی، انھوں نے اپنے خطوط میں صاحب کو اس کی شکایت بھی کی اور ان کی غیر حاضری میں جس بدنظمی نے سر اٹھایا تھا اس کا بھی تذکرہ کیا[۲۶]

عضدالدولہ نے صاحب کو خلعتِ شاہی سے نوازا اور فارس کے جوار میں ایک جاگیر بھی عطا کی[۲۷]۔

---

[۲۱] معجم، ج ۶، ص ۲۲۷۔ [۲۲] الخوارزمی: رسائل، ص ۵۲۔

[۲۳] معجم، ج ۶، ص ۲۸۰۔ [۲۴] ایضاً، ص ۱۸۳۔

[۲۵] ابوشجاع: ذیل التجارب الامم مصر ۱۹۱۶، ص ۱۱-۱۰۔ [۲۶] ایضاً، ص ۱۱۔ [۲۷] ایضاً۔

۳۷۱ھ میں عضدالدولہ نے نامعلوم وجوہ کی بنا پر صاحب کو محبوس کرنا چاہا۔ قاضی محسن التنوخی نے جو
ضدالدولہ کے مصاحبین میں سے تھے صاحب ابن عبّاد کو اس راز سے آگاہ کیا، جس کی وجہ سے ابن عبّاد عضدالدولہ
گرفت سے بچ نکلے۔ صاحب نے اس کے بدلے میں تنوخی کو قیمتی ملبوسات اور سات ہزار درہم دیے۔[28]
ضدالدولہ نے تنوخی کو اس افشائے راز پر ان کے اپنے ہی گھر میں نظر بند کر دیا اور تنوخی عضدالدولہ کی
ت کے سن یعنی ۳۷۲ھ تک اسی حالتِ نظر بندی میں رہے۔[29]

مؤیدالدولہ کا انتقال ۳۷۳ھ میں ہوا اور ابن عباد کی اس کے ساتھ رفاقت ختم ہو گئی۔ جوانی ہی سے
ن عبّاد مؤیدالدولہ کے ساتھ رہے۔ اس طویل رفاقت کی بنا پر مؤیدالدولہ نے انھیں "صاحب" کا لقب
طا کیا۔ ابن تغری بردی کے بقول ابن عبّاد پہلے شخص ہیں جنھیں یہ لقب ملا ہے۔ اس لقب نے
نا رواج پایا کہ لوگ ان کا اصل نام ہی بھول گئے اور وہ "صاحب" ہی کے نام سے مشہور ہو گئے۔[30]

ابن خلکان کا خیال ہے کہ ابن عبّاد کو "صاحب" کا لقب ابوالفضل ابن العمید کے ساتھ منسلک
ونے پر ملا ہے اور یہ لقب انھیں ابن العمید نے ہی دیا ہے۔ ابن خلکان کے اس خیال کی تائید ابن العماد حنبلی
ور ابوالفدا نے بھی کی ہے[31] مگر ابو اسحاق الصابی کے نزدیک ابن تغری بردی کا قول ہی صحیح ہے۔ الصابی
نے "کتاب التاجی" میں لکھا ہے کہ "صاحب" کا لقب مؤیدالدولہ کے ساتھ طویل رفاقت کی بنا پر
ملا ہے۔ اسی بیان کو السیوطی اور یاقوت نے بھی قبول کیا ہے۔[32] ان حالات میں ابن تغری بردی ہی کے قول
کو قبول کیا جا سکتا ہے کیوں کہ الصابی، ابن عبّاد کے معاصر تھے اور ان کے ساتھ مراسلت بھی تھی۔ دوسرے
یہ کہ ابن تغری بردی نے لکھا ہے کہ ابن عبّاد کے بعد ہر وزیر کو "صاحب" کہا جاتا تھا۔ اگر ابن العمید کے ساتھ
"صاحب" کے لقب کو کوئی تعلق ہوتا تو ان وزرا کو ابن عبّاد کے بعد یہ لقب کیوں ملتا؟[33]

---

۲۸ معجم، ج ۱۷، ص ۱۱۳۔ ۲۹ ذیل، ص ۲۰۔

۳۰ ابن تغری بردی، النجوم: ج [illegible] ۱۔

۳۱ وفیات، ج ۱، ص ۲۰۷؛ شذرات، ج ۳، ص ۱۱۴؛ المختصر، ج ۲، ص ۱۳۰۔

۳۲ معجم، ج ۶، ص ۱۷۳؛ وفیات، ج ۱، ص ۲۰۷؛ بغیہ، ص ۱۹۶۔

۳۳ نجوم، ج ۴، ص ۱۷۰۔

یاقوت ہی کے بقول مویدالدولہ کے سیکریٹری ہونے اور بہترین صلاحیتوں کے مالک ہونے کی بنا پر انھوں نے صاحب کو "کافی الکفات" کا لقب بھی دے دیا[۳۴]

مویدالدولہ کا انتقال ہوا تو ابن عبّاد نے فوراً فخرالدولہ کو لکھا کہ وہ شہزادہ خسر فیروز سے حلف وفاداری لینے کے لیے اپنے بھائی اور قریبی لوگوں کو بھیجیں[۳۵]۔ صاحب نے تمام معاملات کو سنبھالا اور فوج میں کسی بھی امکانی بغاوت کو روکنے اور انتقالِ اقتدار کے وقت کسی بھی گڑبڑ کو دبانے کے لیے فوج کی تنخواہ واگذار کر دی۔ اس کے بعد لوگوں کو انفرادی اور اجتماعی طور پر فخرالدولہ سے اظہار وفاداری کرنے کے لیے بھی بھیج دیا۔ فخرالدولہ ان ایام میں نیشاپور کے قریب انتہائی پریشان حالت میں تھے۔ جب انھوں نے ابن عبّاد کا خط پایا اور اس کے بعد ابن عبادہی کے کہنے پر دوسرے امرا نے بھی وفاداری کے خطوط بھیجے تو وہ فوراً جرجان کی طرف روانہ ہوئے[۳۶]

فخرالدولہ کے جرجان کے قریب پہنچنے کی خبر سنتے ہی ابن عبّاد نے فوج کو فخرالدولہ کے لیے وفاداری کا اظہار کرنے کو کہا۔ فوج نے ابوالحسین محمد بن علی کو اپنے نمائندہ کی حیثیت سے فخرالدولہ کے پاس بھیجا جنھوں نے اپنی شکایات و مطالبات فخرالدولہ کے سامنے رکھے جو منظور کر لیے گئے[۳۷] اس کے بعد دوسرے لوگ بھی جوق در جوق فخرالدولہ کے سامنے حاضر ہو کر اظہارِ وفاداری کرنے لگے۔ آخر میں صاحب ابن عبّاد ملاقات کو گئے۔ فخرالدولہ نے ان کا انتہائی عزت و تکریم سے استقبال کیا[۳۸]

فخرالدولہ جب کامیابی کے ساتھ تختِ سلطنت پر متمکن ہوئے تو صاحب نے وزارت سے مستعفی ہونے کی درخواست کی تاکہ وہ اپنے مذہبی فریضوں کی طرف توجہ کر سکیں[۳۹]۔ غالباً اس طرح سے ابن عباد یہ جاننا چاہتے تھے کہ فخرالدولہ کے دل میں ان کے بارے میں کیا رائے ہے، کیوں کہ ابن عبّاد نے فخرالدولہ کے حریفوں عضدالدولہ اور مویدالدولہ کے ساتھ کام کیا تھا اور اہم معاملات میں انھوں نے کلیدی رول ادا کیا تھا۔ فخرالدولہ کو چوں کہ ابن عبّاد کی صلاحیتوں کا علم تھا لہٰذا انھوں نے ابن عبّاد کی اس درخواست

---

[۳۴] معجم، ج ۶، ص ۱۷۳۔
[۳۵] ذیل، ص ۹۳۔
[۳۶] ایضاً، ص ۹۴۔
[۳۷] ایضاً۔
[۳۸] ایضاً۔
[۳۹] ایضاً۔

دستبردار کر دیا اور کہا کہ "ہم نے امارت کو اپنے لیے اور وزارت کو آپ کے لیے پسند کیا ہے۔ اگر آپ اس عہدے کو چھوڑ دیں گے تو ہم بھی امارت پر لات ماریں گے[۴۰] جس طرح امارت ہماری وراثت ہے اسی طرح وزارت آپ کی وراثت ہے[۴۱]" یہ سن کر ابن عبّاد نے اپنی درخواست واپس لے لی۔ بعد ازاں ابن عبّاد کو فخر الدولہ نے خلعت شاہی اور ایسے انعامات واکرامات سے نوازا جو فخر الدولہ نے کسی اور کو نہیں دیے[۴۲]۔

فخر الدولہ میں نظم مملکت کو اچھی طرح چلانے کی بہت زیادہ صلاحیت نہیں تھی لہذا وہ مکمل طور پر اپنے قابلِ اعتماد وزیر ابن عبّاد ہی پر انحصار کرتے تھے۔ ابن عبّاد نے ہر کام اپنی مرضی کے مطابق کیا اور انتظامیہ کو اس ڈھنگ سے چلایا کہ ان کی شہرت دیگر ریاستوں اور ملکوں تک پھیل گئی۔ کہا جاتا ہے کہ نوح بن منصور سامانی نے انھیں خراسان کی وزارتِ عظمی کی پیش کش کی مگر صاحب نے یہ پیش کش یہ کہہ کر ٹھکرا دی کہ وہ ان لوگوں کو چھوڑ نہیں سکتے جن کی وجہ سے اتنا مقام حاصل کیا ہے۔ مزید برآں یہ کہ ان کی ذاتی لائبریری کو منتقل کرنے کے لیے چار سو اونٹوں کی ضرورت پڑے گی[۴۳]۔

ابن عبّاد نہ صرف ایک پُر وقار اور صاحب جبروت منتظم تھے بلکہ انھوں نے ایک ماہر فوجی سربراہ کی حیثیت سے بھی نمایاں کارنامے انجام دیے۔ فخر الدولہ کے لیے انھوں نے پچاس قلعے تسخیر کیے[۴۴]۔

۳۷۴ھ میں ابن سعدان اور صاحب کی مشترکہ کوششوں سے ہی امیر الامرا صمصام الدولہ اور فخر الدولہ کے درمیان صلح ہوئی۔ ابنِ سعدان خود بھی ایک اچھے منتظم اور عالم و فاضل تھے، انھوں نے زبان و ادب کی کافی خدمت کی ہے۔ وہ ہمیشہ ابن عبّاد کو "الصاحب الجلیل" کہا کرتے تھے[۴۵]۔ اپنے امیر کے مفادات کے لیے اور سیاسی مخالفین کو دبانے کے لیے بھی کبھی کبھی صاحب نے بے رحمی سے کام لیا ہے۔ انھوں نے علی بن کمہ کو زہر دلوایا اور اس کے خزانے اور قلعوں اور زمینوں کو اپنے قبضے میں کر لیا[۴۶]۔

---

۴۰ ایضاً، ص ۹۵۔ ۴۱ معجم، ج ۶، ص ۱۷۴۔ ۴۲ ذیل، ص ۹۴۔

۴۳ معجم، ج ۶، ص ۲۵۹، یتیمہ، ج ۳، ص ۱۹۳، ابن الجوزی: المنتظم حیدرآباد ۱۳۵۸ھ، ج ۷، ص ۱۸۰۔

۴۴ المنتظم، ج ۷، ص ۱۸۰۔ ۴۵ نجوم، ج ۴، ص ۱۴۵۔

۴۶ ذیل، ص ۹۵۔

فخرالدولہ کو صاحب کی پُرہیبت شخصیت کا احساس تھا۔ لہٰذا انھوں نے کبھی بھی کسی کام پر اپنا اظہارِ خفگی نہیں کیا۔ تاریخ میں یہ بات محفوظ ہے کہ جب بھی فخرالدولہ اور ابن عبّاد کے درمیان اختلاف رائے ہوتا تو اس وقت ابن عباد ہی کی رائے معتبر ٹھہرتی [۴۷] فخرالدولہ صاحب کا اتنا خیال رکھتے کہ جب وہ تفریح کے موڈ (Mood) میں ہوتے تو اس وقت صاحب کو باریابی نہ ملتی۔ وہ صاحب کی موجودگی میں شراب بھی نہیں پیتے [۴۸] اور نہ اُن سے کبھی مذاق کرتے۔ ایک دفعہ فخرالدولہ نے صاحب کے اعتزال پر کچھ کہا جو ان پر گراں گزرا، انھوں نے فخرالدولہ سے ملنا ترک کردیا۔ فخرالدولہ کو جب ابن عبّاد کی خفگی کا علم ہوا تو ابن عبّاد سے معذرت کی اور پھر کبھی ایسی بات منہ سے نہیں نکالی [۴۹]

خاندان بویہہ کے شہزادے ابن عبّاد کی بہت عزت واحترام کرتے تھے، جب بھی وہ اُن کے محل میں جاتے نہ آنکھیں نیچی کیے باریابی کے لیے کھڑے انتظار کرتے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اگر شرف باریابی حاصل ہوا تو اُن کی تمام آرزوئیں پوری ہوجائیں گی اور وہ ہر معاملے میں کامیابی اور فارغ البالی سے ہم کنار ہوجائیں گے [۵۰] جب انھیں ابن عبّاد کے کمرے میں داخل ہونے کی اجازت ملتی تو وہ زمین کو تین بار چومتے اور آنکھیں نیچی کیے اپنے مرتبے کے مطابق بیٹھتے۔ رخصت ہوجانے سے قبل بھی وہ دوبارہ زمین بوسی کرتے [۵۱]

کہا جاتا ہے کہ ۳۸۵ھ میں صاحب نے ماہرینِ نجوم کو بلایا تاکہ آنے والے واقعات سے باخبر رہیں۔ نجومیوں نے ان کی موت کی طرف اشارہ کیا جو وہ سمجھ گئے۔ اس موقع پر انھوں نے اپنے احساسات کا اظہار ان اشعار میں کیا :

یا مالک الارواح والاجسام	وخالق النجوم والاحکام
ومدبر الضیاء والظلام	لا المشتری ارجوہ للانعام
والعلم عند الملک العلّام	یا رب فاحفظنی من الأسقام [۵۲]

جب مرض الموت میں مبتلا ہوئے تو زبان پر یہ شعر تھا۔

---

[۴۷] معجم، ج ۶، ص ۱۷۴۔ [۴۸] یتیمہ، ج ۳، ص ۱۹۹۔

[۴۹] معجم، ج ۶، ص ۲۸۴، یتیمہ، ج ۳، ص ۱۸۰۔ [۵۰] معجم، ج ۶، ص ۴۶ - ۲۴۵۔

[۵۱] ایضاً، ص ۳۹ - ۲۳۸۔ [۵۲] یتیمہ، ج ۳، ص ۲۵۲۔

انّی و حقّ خالقی علی جناح السفر[۵۳]

ایام علالت میں امرا اور بڑے بڑے لوگ ان کے یہاں آتے اور عیادت کرنے کے بعد چلے جاتے ۔ خود فخرالدین کئی بار عیادت کو گئے[۵۴] کہا جاتا ہے کہ جب صاحب زندگی سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے فخرالدولہ سے کہا کہ "میں نے اپنی بہترین صلاحیتوں کے ساتھ خدمت انجام دی ۔ اگر آپ نے انتظام مملکت میں اسی پالیسی کو جاری رکھا تو جو بھی فوائد اس سے حاصل ہوں گے ، انھیں آپ کی طرف منسوب کیا جائے گا اور مجھے فراموش کیا جائے گا اور اگر آپ نے اس پالیسی کو ترک کیا تو لوگ تمام ناکامیوں کو آپ کی طرف منسوب کریں گے اور میرے شکر گزار رہیں گے ۔ حکومت اور انتظامیہ میں جو خرابی واقع ہوگی اس کے ذمے دار آپ ٹھہرائے جائیں گے[۵۵]

ابو محمد لائبریرین روزانہ صاحب کے گھر پر رہتے جو اصل میں فخرالدولہ کے مخبر تھے ۔ جمعرات ۲۴ صفر ۳۸۵ھ کو ۵۹ سال کی عمر میں رے میں صاحب نے انتقال کیا[۵۶] ابو محمد نے فوراً فخرالدولہ کو باخبر کیا، جنھوں نے اپنے آدمیوں کو صاحب کے محل اور اس کی تمام اشیا کو قبضے میں کرنے کے لیے بھیجا ۔ انھیں محل میں ایک تھیلا بھی ملا جس میں ان لوگوں کی رسیدیں تھیں جن کے ذمے صاحب کے ۱½ لاکھ دینار رکھے تھے فخرالدولہ نے انھیں بلوایا اور ان سے مذکورہ رقم فوراً واپس لی ۔ کچھ اور تھیلوں پر مؤیدالدولہ کی مہریں لگی ہوئی تھیں۔ اس چیز نے کئی چیزوں کو جنم دیا ۔ معاندین نے اسے خیانت سے تعبیر کیا اور مداحوں نے اسے وہ رقم قرار دیا جو مؤیدالدولہ نے اپنے عیال کے لیے ابن عباد کے پاس امانتاً رکھی تھی ۔ محل کی تمام اشیا اور ذخیرے فخرالدولہ کے محل میں منتقل کیے گئے[۵۷] عجیب بات ہے کہ زندگی میں فخرالدولہ نے ابن عبّاد کو بہترین عزت و اعزاز سے نوازا مگر انتقال کے فوراً بعد ان کی تمام جائداد ضبط کر لی ۔

ابنِ عباد کی نمازِ جنازہ ابوالعباس ضبی نے پڑھائی اور وہ تعزیت کرنے والوں سے ملنے کے لیے صاحب کے محل میں بیٹھ گئے ۔ ان کے سوگ میں شہر رَے کے تمام دروازے بند کر دیے گئے اور

---

۵۳ ایضاً، ص ۲۰۳ ۔
۵۴ معجم ، ج ۲ ، ص ۱۱۴ ، منتظم ، ج ۷ ، ص ۱۸۱ ۔
۵۵ ذیل ، ص ۲۶۱ ۔
۵۶ معجم ، ج ۲ ، ص ۱۱۴ ، منتظم ، ج ۷ ، ص ۱۸۱ ۔
۵۷ ذیل ، ص ۲۶۲ ۔

تمام لوگ ان کے محل کے سامنے جمع ہو گئے۔ فخرالدولہ اور تمام بڑے بڑے امرا ماتمی ملبوسات میں موجود تھے۔ جب تابوت نمودار ہوا تو تمام لوگوں نے ایک ساتھ چیخ ماری اور زمین پر گر گئے۔ فخرالدولہ اور ان کے دوسرے ساتھی جنازے کے آگے آگے چلے اور کئی دن تک تعزیت کرنے والوں سے ملتے رہے۔ یاقوت نے لکھا ہے کہ جنازے کو دیکھتے ہی لوگوں نے اپنے کپڑے پھاڑ دیے اور اپنے چہروں پر طمانچے ملے[۵۸]

تابوت کو اس وقت تک ایک کمرے میں رکھا گیا جب تک اسے اصفہان نہ لے جایا گیا۔ ابن خلکان نے ان کے مقبرے کو دیکھ کر لکھا ہے کہ ان کا مقبرہ اچھی حالت میں ہے اور ان کی بیٹی کی اولاد ہر سال اس کی لپائی کرتی ہے[۵۹] الخوانساری نے روضات الجنات میں لکھا ہے کہ ان کا مقبرہ منہدم ہو گیا تھا مگر امام محمد ابراہیم نے اسے پھر تعمیر کرنے کا حکم دے دیا۔ جس محلے میں صاحب دفن ہیں اسے "باب تفجی" اور "میدان عتیق" بھی کہتے ہیں[۶۰]

ترجمہ نگاروں کو صاحب کے انتقال کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ سمعانی نے ان کا سال وفات ۳۸۴ھ لکھا ہے اور اردستانی نے ۳۸۷ھ کا سن دیا ہے[۶۱] مگر اکثریت ۳۸۵ھ کے حق میں ہے[۶۲] اور یہی بات صحیح بھی ہے۔

اپنے زمانے کی ایک پُر وقار سیاسی شخصیت ہونے پر ان میں احساس برتری پایا جاتا تھا۔ وہ کبھی بھی کسی کے لیے احتراماً کھڑے نہیں ہوتے تھے۔ ان کی مغرور طبیعت نے انھیں تندمزاج بھی بنا دیا تھا، مگر اس کے باوجود ان کے عفو و درگزر کے واقعات بھی ملتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کے ایک نوکر نے انھیں زہر آلود شراب پیش کی۔ صاحب خود اس چیز سے بے خبر تھے، مگر ان کے دوست نے اس کو بھانپ لیا اور صاحب کو باخبر کیا۔ صاحب نے پوچھا کہ اس کی جانچ کیسے کی جا سکتی

---

۵۸ معجم، ج ۶، ص ۲۷۵۔ ۵۹ وفیات، ج ۱، ص ۲۰۹۔

۶۰ الخوانساری: روضات الجنات، اصفہان ۱۳۶۷ھ، ص ۱۰۹۔

۶۱ آل یاسین، الصاحب بن عباد، ص ۲۶۱۔

۶۲ شذرات، ج ۳، ص ۱۱۳، وفیات، ج ۱، ص ۲۰۹، بغیہ، ص ۱۹۷، ذیل، ص ۲۶۱، یتیمہ ج ۳، ص ۲۵۳، ابن الاثیر: الکامل فی التاریخ، بیروت ۱۹۶۶ء، ج ۹، ص ۱۱۰، معجم، ج ۱۶، ص ۱۷۱، نجوم، ج ۴، ص ۱۶۹۔

ہے، ان کے دوست نے تجویز کیا کہ شراب نوکر ہی کو پلائی جائے، مگر صاحب نے اس سے اتفاق نہیں لیا اور جام پھینک دیا۔ یہ صورتِ حال نہ معلوم کتنے لوگوں کی گردنوں کو اڑا دینے کے لیے کافی تھی، مگر صاحب نے اس معاملے کو وہیں پر ختم کر دیا۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے یہ کیا کہ نوکر کو نکال دیا مگر س کی تنخواہ جاری رکھی۔[۶۳]

رمضان میں ان کے محل سے عصر کے بعد کسی کو افطار کیے بغیر جانے کی اجازت نہیں تھی۔ الثعالبی کے بقول صاحب رمضان میں بے دریغ خرچ کرتے تھے اور نمازوں اور اعمال صالحہ کی طرف خاص توجہ کرتے تھے۔[۶۴] وہ پانچ ہزار دینار بغداد بھیج دیتے تاکہ مختلف علما میں تقسیم کر دیے جائیں۔[۶۵]

ان کے مذہبی خیالات کے بارے میں علما کا اختلاف ہے۔ وہ محقق جو ان کے شیعہ ہونے کے قائل ہیں، کہتے ہیں کہ انھوں نے "کتاب الامامہ" میں حضرت علیؓ کے فضائل کو زیرِ بحث لایا ہے اور ان کو اپنے متقدمین پر ترجیح دی ہے۔[۶۶] ابن حجر نے عبدالجبار قاضی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "وہ اس رافضی کی نمازِ جنازہ کیسے پڑھ سکتے تھے۔"[۶۷] بعض لوگ انھیں شافعی قرار دیتے ہیں اور بعض حنفی۔ العسقلانی کی رائے میں وہ معتزلی اور شافعی تھے۔[۶۸] توحیدی کا خیال ہے کہ ان کا جھکاؤ حنفیت کی طرف تھا۔[۶۹] اب جہاں تک ان کے اعتزال کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں یاقوت اور ابن حجر نے اس بات کی تصدیق کی ہے کہ وہ ایک مشہور مبلغِ اعتزال تھے۔[۷۰] ابوحیان التوحیدی نے بھی لکھا ہے کہ ان کی ذہنی صلاحیتوں پر اعتزال کی چھاپ تھی۔[۷۱] ابن حجر العسقلانی نے خود صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ وہ اس نظریے کو کیسے چھوڑ سکتے ہیں جس پر وہ عمر بھر رہے اور جس کی وجہ سے وہ مشہور و معروف ہوئے۔[۷۲]

---

۶۳ بغیہ، ص ۱۹۷؛ معجم، ج ۶، ص ۱۸۵۔

۶۴ یتیمہ، ج ۳، ص ۱۷۳۔

۶۵ منتظم، ج ۷، ص ۱۸۰۔

۶۶ شذرات، ج ۳، ص ۱۱۵۔

۶۷ لسان، ج ۱، ص ۴۱۶۔

۶۸ ایضاً، ص ۴۱۳۔

۶۹ توحیدی: الامتاع والموانسہ، قاہرہ ۱۹۵۳، ج ۱، ص ۵۵۔

۷۰ معجم، ج ۶، ص ۲۸۴؛ لسان، ج ۱، ص ۴۲۳۔

۷۱ لسان، ص ۴۱۵۔

۷۲ ایضاً۔

ان متضاد اور مختلف آرا کو پڑھ کر ان کے مذہبی نقطۂ نگاہ کے بارے میں کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچا جاسکتا، مگر اگر ہم ان کی کتابوں کا مطالعہ کریں گے تو ہم اسی نتیجے پر پہنچیں گے کہ وہ شیعہ تھے اور معتزلی تھے۔ درج ذیل شعر ان کے مسلک کی وضاحت کرتا ہے:

قالت: فما اخترت من دین تفوز بہ   فقلت الی شیعی و معتزلی[۴۳]

علمی خدمات

صاحب ابن عبّاد نہ صرف ایک وزیر تھے بلکہ وہ علم و ادب سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ انھوں نے علما و ادبا کی سرپرستی کی۔ بغداد کے علما و ادبا اور شعرا میں وہ ہزاروں درہم و دینار صرف کرتے تھے[۴۴]۔ وہ عمدہ کتابوں پر انعامات بھی دیتے تھے۔ صاحب ہی وہ خوش قسمت انسان ہیں جن کی مدح و مرثیہ میں ایک لاکھ فارسی اور عربی اشعار کہے گئے[۴۵]۔ گو وہ ایک سخت گیر منتظم تھے مگر علما و شعرا کے لیے ان کا رویّہ بہت نرم ہوتا تھا۔ وہ اکثر انھیں ان الفاظ سے مخاطب کرتے:

" یا اخی تکلم واستأنس وافترح وانبسط ولا ترع ولا یروعك هذا الحشم والخدم وهذه المرتبه والمصطبه ... فان سلطان العلم فوق سلطان الولایة فلیفرج روعك والیخم بالك وقل ما شئت[۴۶]" وہ انھیں یہ بھی کہتے کہ وہ دن میں سلطان ہیں اور رات میں ان کے بھائی۔ وہ ان کے ساتھ آزادی سے ملتے اور بحث کرتے۔ مگر ابن عبّاد اس لحاظ سے بد قسمت تھے کہ انھیں اپنے زمانے کی تیز طرار شخصیت — ابوحیان توحیدی سے دشمنی ہوئی جنھوں نے "اخلاق الوزیرین" میں ان کی شخصیت کے کمزور پہلوؤں کو بڑی بے رحمی سے بے نقاب کیا۔

علم و ادب کے ایک بڑے سرپرست ہونے کے علاوہ صاحب ابن عباد خود بھی ایک صاحب تصنیف عالم و فاضل اور شاعر تھے۔ ان ایام میں جب کہ کوئی چھاپہ خانہ نہیں تھا، مصنفین اپنی کتابیں کاتبوں کو املا کراتے۔ ابن عباد کا طریقۂ املا بالکل مذہبی تھا۔ اس مکان کو، جہاں وہ اپنی تصانیف املا کراتے، دارالتوبہ کہتے۔ وہ انتہائی عاجزی سے مختصر نماز پڑھنے اور دعا کے بعد املا شروع کراتے۔ ان کی تصانیف

---

[۴۳] یتیمہ، ج ۳، ص ۲۲۴۔   [۴۴] منتظم، ج ۷، ص ۱۸۰۔

[۴۵] معجم، ج ۶، ص ۲۰۰۔ بغیہ، ص ۱۹۶۔   [۴۶] معجم، ج ۶، ص ۱۹۹۔

کو املا کرنے والوں کی اتنی بھیڑ ہوتی کہ چھ ملازم رکھنے پڑے جو اس ہال کے تمام گوشوں تک ابن عباد کے الفاظ پہنچا دیتے تھے۔[۱] ابن عبّاد نے لغت، مذہبیات، تاریخ، گرائمر، ادبی تنقید، طب، ادب اور شاعری پر لکھا۔ یہ علم وادب کی بدقسمتی ہے کہ آج تک ان کی چند ہی مختصر کتابیں طبع ہو سکی ہیں جن کا مختصر تعارف اس مضمون میں کرایا جاتا ہے۔

رسائل ابن عبّاد

ابن عباد کے خطوط کی ایک جلد عبدالوہاب عزّام اور شوقی ضیف کی کوششوں سے قاہرہ سے ۱۳۶۶ھ میں شائع ہوئی ہے۔ خطوط دو سو سے کچھ کم ہیں۔ یہ بات ظاہر ہے کہ انھوں نے صرف اتنے ہی خطوط نہیں لکھے ہوں گے۔ ہمیں معلوم ہے کہ ابن عباد نے توحیدی کو ان کے خطوط کی نقل کرنے کا حکم دیا تھا جو تیس جلدوں میں تھے۔ رسائل ابن عباد کا مطبوعہ نسخہ پیرس کے مخطوطے پر مبنی ہے جو ۷۷۵ھ کا لکھا ہوا ہے۔

یہ خطوط مختلف النوع ہیں جن کی اکثریت سرکاری خطوط پر مشتمل ہے جو تاریخی اور ادبی لحاظ سے اہم ہیں۔ ان کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ ان میں دورِ بویہہ کی کئی جنگوں کی تفصیل ملتی ہے۔ اسی طرح اس زمانے کے امرا، گورنروں اور ججوں کے نام بھی سامنے آتے ہیں۔ ان خطوط سے خود صاحب اور بویہوں کے عدالتی، سیاسی اور اخلاقی نقطۂ نظر پر روشنی پڑتی ہے۔ باب اوّل میں عضدالدولہ کی جنگوں اور فتوحات کا ذکر ہے۔ پہلے خط میں صاحب نے فخرالدولہ اور قابوس اور عضدالدولہ کے درمیان طبرستان میں لڑی گئی جنگ کا ذکر کیا ہے۔ صاحب نے اصطرآباد میں فخرالدولہ وغیرہ کی شکست کی تفصیل بھی دی ہے۔ صاحب نے یہ تعجب انگیز بات بھی لکھی ہے کہ بویہی اپنے دشمنوں کے دل جیتنے کے لیے انھیں رہا کر دیتے تھے۔

دوسرے خطوط میں صاحب نے ان لڑائیوں کی تفصیل دی ہے جو عضدالدولہ نے رومیوں اور ہمدانیوں کے ساتھ لڑی ہیں۔ ان لڑائیوں کی بھی تفصیل دی ہے جو عضدالدولہ اور بختیار کے درمیان ہوئی ہیں، جن کا نتیجہ یہ نکلا کہ عضدالدولہ بختیار کے بدلے امیرالامرا ہو گئے۔ ان خطوط کے مطالعہ سے

---

[۱] معجم، ج ۱۱، ص ۳۱۲۔

اس بات کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ بختیار کو ہٹانے کے لیے خلیفہ اور عضدالدولہ کے درمیان خفیہ مراسلت جاری تھی۔ اسی وجہ سے عضدالدولہ کے بغداد پر قبضہ کرنے کے وقت خلیفہ ان کے استقبال کو بڑھے۔

ان خطوط کے مطالعہ سے ہمیں صاحب کی غیر جانب دار عدلیہ پر یقین، ان کے مسلم اصولِ قانون کا گہرے علم اور مذہبی معلومات کا پتا چلتا ہے۔ انھوں نے قاضی عبدالجبار کو اپنے فیصلوں میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کو ملحوظ نظر رکھنے کو کہا۔ انھوں نے یہ بھی تلقین کی ہے کہ امیر اور غریب کے درمیان کوئی فرق نہیں کرنا چاہیے اور بلا امتیاز مذہب اور نسل انصاف ملنا چاہیے[۷۸]۔ یہ بات عجیب محسوس ہوتی ہے کہ ان خطوط میں انھوں نے کہیں بھی شیعیت کا پرچار نہیں کیا ہے، جب کہ اعتزال کی تبلیغ برابر کرتے نظر آتے ہیں۔

تاریخی اہمیت کے علاوہ، ان خطوط کی ادبی اہمیت بھی ہے ہمیں ان کے ذریعے سے اس زمانے کے ادبی رجحانات اور اسلوب کا اندازہ ہوتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ادبا نے "سجع" کو اپنی تحریروں کا اوڑھنا بچھونا بنایا تھا۔ ابن عباد اس اسکول کے بانیوں میں سے تھے، اسی لیے توحیدی نے ان کی نکتہ چینی کی ہے[۷۹]۔

ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے خطوط کا آغاز مکتوب الیہ کے حق میں دعا اور درود سے کرتے ہیں، وہ اس طرح خط شروع کرتے ہیں:۔ کتابی — اطال اللّٰہ بقاء الملک۔ ادام اللّٰہ العزۃ والصلوٰۃ علی محمد وآلہ اجمعین[۸۰]

القاب وآداب کا لمبا چوڑا سلسلہ نہیں لکھتے بلکہ وہی القاب یا خطاب استعمال کرتے ہیں جو خلیفہ کی طرف سے عطا کیے گئے ہیں مثلاً معزالدولہ، رکن الدولہ، عمادالدولہ، عضدالدولہ وغیرہ۔ عضدالدولہ کے لیے وہ الملک، شہنشاہ اور الملک السید کے الفاظ استعمال کرتے ہیں کیوں کہ عضدالدولہ پہلے امیرالامرا تھے جنھوں نے شاہنشاہ اور ملک کے لقب اپنے لیے استعمال کیے۔ اپنے مخاطبین کے لیے "الحضرۃ السامیہ" "الحضرۃ الشریفۃ" "المجلس العالی"

---

۷۸ رسائل۔ قاہرہ ۱۳۶۶ھ، ص ۳۷-۳۵۔ ۷۹ اخلاق، ص ۱۱۷۔

۸۰ رسائل، ص ۹۱، ۹۶۔

"المجلس الشریف"[۸۱] جیسے پروقار الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اپنے اسلوب کو وزن دار بنانے کے لیے وہ ایسے الفاظ بھی استعمال کرتے ہیں جو عربی میں پائے ہی نہیں جاتے مثلاً الظغائین۔ ضغائن۔ افظار، افضار وغیرہ[۸۲] اسلوب کو پرشوکت بنانے کے لیے وہ "قاف" "ضاد" "الظاء" "الصاد" "الطاء" جیسے حروف والے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ اپنے خطوط میں صاحب ابن عبّاد نے قرآن، حدیث اور اشعار کا جا بجا استعمال کیا ہے۔

رسالۃ فی الھدایۃ والضلالۃ :۔ یہ کتاب علی حسین محفوظ نے ایڈٹ کرکے شائع کی ہے۔ اس کا مخطوطہ طہران میں پایا گیا جو صاحب ہی کی زندگی میں ۳۶۴ھ میں لکھا گیا ہے۔ یہ کتاب انیس مطبوعہ صفحات پر مشتمل ہے۔ اصل میں یہ اس خط کا جواب ہے جو سائل نے ابن عبّاد کو "ہدایت اور ضلالت" کے معنی سمجھانے کے لیے بھیجا تھا۔ ابن عبّاد نے قرآن و حدیث کی روشنی میں اپنا جواب دیا ہے۔ ایک اقتباس ملاحظہ ہو :۔

اعلم ان الھدایۃ فی القرآن علی وجوہ شتّٰی وفیھا : الھدایۃ الی الدلالۃ وھی ازاحۃ العلۃ واقامۃ الادلۃ والدعاء الی الطاعۃ وتقدیم الاستطاعۃ ورفع الحیلولۃ والمنع ... فقال اللہ "شھر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدی للناس وبیّنات من الھدی والقرآن۔

والاضلال علی وجوہٍ منھا مایفعلہ الشیاطین الانس والجن وھو الاضلال عن الدین والاغواء عن الرشد ... ۔"[۸۳]

ابانۃ عن مذھب اھل العدل :۔ اس کتابچے کا پورا نام "الابانۃ عن مذھب اھل العدل بحجج القرآن والعقل" ہے۔ آل یاسین نے اس کو ایڈٹ کرکے ۱۹۵۳ء میں شائع کیا ہے۔ اس میں وجود ذات باری، خالق کائنات، توحید، اللہ کی صفات رحمانی، پیغمبر، نبوت اور آخر میں حضرت علیؓ کی فضیلت، ان کے پیش روؤں کے عنادین پر بحث کی ہے۔ اس

---

[۸۱] ایضاً، ص ۳۱، ۷۲، ۷۳۔ [۸۲] ایضاً، ص ۹۱، ۹۲۔

[۸۳] رسالۃ فی الھدایۃ والضلالۃ، ص ۴۱، ۴۲۔

کے علاوہ انھوں نے اس رسالے میں اعتزال کے حق میں بھی بحث کی ہے اور جبریہ کی تنقید کی ہے، اور مرجیہ اور خوارج کے خیالات کا جائزہ بھی لیا ہے۔

عنوان المعارف : یہ کتابچہ بھی "ابانہ" کے ساتھ ہی آل یاسین نے شائع کیا ہے۔ اس کا موضوع اسلامی تاریخ ہے۔ اس کتابچے میں رسول اللہؐ کا لقب، آپ کی اولاد، ازواج مطہراتؓ، چچے، چاچیوں اور گھوڑوں تک کے نام درج ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں بدر، اُحد اور احزاب کی جنگوں کا مختصر تذکرہ ہے۔ اس کے بعد خلافتِ راشدہ پر لکھا ہے۔ اموی دور کے سلسلے میں لکھا ہے کہ معاویہ سے ہی اسلام میں ملوکیت کا دور شروع ہوا۔ اور اس سلسلے کے بادشاہوں کا ذکر کیا ہے۔ دورِ اموی میں ہی انھوں نے ان لوگوں کا ذکر بھی کیا ہے جنھوں نے اموی عنانِ حکومت کو تسلیم نہیں کیا بلکہ اس کی مخالفت کی۔ اسی سلسلے میں حضرت حسینؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور محمد بن حنفیہ کا ذکر کیا ہے۔ اس کے بعد عباسی حکمرانوں کا تذکرہ آیا ہے۔ یہ سلسلہ مُطیع تک چلا گیا ہے۔ اس کتابچے کا مخطوطہ ۴۲۰ھ کا لکھا ہوا ہے۔

التذکرہ :- یہ کتابچہ آل یاسین نے ۱۹۵۴ء میں بغداد سے شائع کیا۔ اس میں ابن عبّاد نے معتزلیوں کے اصولِ خمسہ پر بحث کی ہے اور قرآن و حدیث اور عقل سے استناد کیا ہے۔ معتزلیوں کے وہ اصولِ خمسہ جو عباد نے زیرِ بحث لائے ہیں، یہ ہیں۔

"التوحید والعدل والصدق فی الوعد والوعید والمنزلة بین المنزلتین والامر بالمعروف والنهی عن المنکر۔"[۸۴]

کتابچے کے آخر میں انھوں نے ذاتِ باری، قرآن شریف اور خلافت علی پر بحث کی ہے حضرت علیؓ کے بارے میں کا نقطۂ نظر یہ ہے:

وخیرة الناس بعده من اختاره لاخوته علی بن ابی طالب - لاجتماع الجهاد والعزم والعلم والزهد والسابقة فیه وهذه الخصال متفرقة فی غیره - قال عزّوجل : والسابقون السابقون اولیك المقربون وقال تعالی : وفضل الله

---

۸۴ التذکرہ، در نفائس المخطوطات، ج ۲، ص ۸۷۔

المجاھدین علی القاعدین وقال : ھل یستوی الذی یعلمون والذین لا یعلمون وقال تعالیٰ : فقل لا أسئلکم علیہ اجراً الا المودۃ فی القربیٰ ۔[۸۵]

الکشف عن مساوی شعر المتنبی :۔ یہ کتاب مصر سے ۱۳۴۹ھ میں چوبیس[۲۴] صفحات میں شائع ہوئی ہے ۔ اس کتاب کا مطالعہ کرنے سے صاحب کی تنقیدی صلاحیتوں کا اندازہ ہوتا ہے ۔ اس کتاب میں انھوں نے عربی کے عظیم شاعر متنبی کی شاعری پر تنقید کی ہے اور کمزور پہلوؤں کی نشان دہی کی ہے ۔ کہا جاتا ہے کہ متنبی نے ان کی شان میں کوئی قصیدہ نہیں کہا جس کی وجہ سے وہ مشتعل ہو گئے اور ان کے خلاف یہ کتاب لکھ ڈالی ۔

صاحب نے متنبی پر یہ تنقید کی ہے کہ انھوں نے بحتری سے اچھا خاصا استفادہ کیا ہے مگر اس کا ذکر بھی نہیں کیا ہے ۔ جب بھی اس کے بارے میں انھیں پوچھا جاتا تو بتاتے کہ وہ نہ بحتری کو جانتے ہیں اور نہ اس کا کلام پڑھا ہے ۔[۸۶]

صاحب نے لکھا ہے کہ متنبی نے اپنے اشعار میں اخلاقِ عالیہ کا خیال نہیں رکھا ہے مثلاً اس شعر کو لیجیے :

صلاۃ اللہ خالقنا حنوط علی الوجہ المکفّن بالجمال[۸۷]

اس شعر میں متنبی نے اپنے امیر کی فوت شدہ ماں کا حسن بے پردہ کیا ہے جو شرافت اور آداب کے خلاف ہے ۔

متنبی نے اپنے اشعار میں رات کو اتنا طویل بنا دیا ہے کہ رات کا کوئی تصور ہی ذہن میں سما نہیں پاتا ، مثلاً یہ شعر ملاحظہ ہو :

احاد ام سداس فی اُحادٍ لییلتنا المنوطۃ بالتناد[۸۸]

متنبی ایک شعر میں ایک ہی لفظ کو بار بار استعمال کرتے ہیں جس سے شعر میں خرابی پیدا ہوتی ہے جس طرح اس شعر میں پیدا ہو گئی ہے :

---

۸۵ ایضاً ، ص ۸۴-۹۵ ۔
۸۶ الکشف ، ص ۱۱ ۔
۸۷ ایضاً ، ص ۱۲ ۔
۸۸ ایضاً ، ص ۲۱ ۔

ولا ضعف حتی بلغ الضعف ضعفہ　　ولا ضعف ضعف الضعف بل مثل الف[۸۹]

اس شعر میں لفظ "ضعف" کو متنبی نے چھ مرتبہ استعمال کیا ہے۔

متنبی نے ایسے اشعار بھی موزوں کیے ہیں جن میں انھوں نے باقی شعرا سے آگے بڑھنے کی کوشش کی ہے مگر اپنی اس کوشش میں انھوں نے گھٹیا اشعار کو پیش کیا ہے۔ مثلاً یہ شعر:

لو استطعت رکبت الناس کلھم　　الی سعید ابن عبد اللہ بعرانا[۹۰]

لوگوں میں شاعر کی ماں بھی شامل ہے۔ کیا شاعر اپنی ماں پر چڑھ کر اپنے ممدوح کے یہاں جانے کو پسند کرے گا؟ اس سے زیادہ رکاکت سے بھرپور اور کون شعر ہو سکتا ہے؟

متنبی نے ایسے اشعار بھی کہے ہیں جن میں پیچیدگی پائی جاتی ہے جو شعر کی خامی تصور ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر یہ شعر پیش کیا جاتا ہے:

لولم تکن مَن ذا الوری الذّ منک ھو　　عقمت بمولد نسلھا حواءُ[۹۱]

متنبی نے اپنے اشعار میں ایسے الفاظ کا بھی استعمال کیا ہے جو اہل زبان کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ مثلاً یہ شعر ملاحظہ ہو:

شدید البُعد من شرب الشمول　　ترنج الھند اُو طلح الخمیل[۹۲]

مگر صاحب ابن عبّاد کی اس تنقید کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عربی شاعری میں متنبی کے مرتبے سے بے خبر یا منکر تھے۔ انھیں اس بات کا احساس تھا اسی لیے تو انھوں نے اس کا تذکرہ کتاب کے مقدمے میں ہی کیا ہے اور متنبی کو ایک دور بین، صحیح فکر اور اعلیٰ مرتبے کا شاعر قرار دیا ہے۔[۹۳]

امثال المتنبی:۔ یہ کتاب متنبی کے ان اشعار پر مبنی ہے جن کا انتخاب صاحب ابن عباد نے اپنے امیر فخر الدولہ کے لیے کیا تھا۔ یہ کتاب آج تک کئی مرتبہ شائع ہوئی ہے۔ سب سے پہلے ابن معصوم نے اس کو "انوار الربیع فی انواع البدیع" کے ساتھ جگہ دی۔ اس کے بعد یہ کتاب رسالہ "المقتطف" میں شائع ہوئی۔ اس کے بعد ۱۹۵۰ء میں یہ علاحدہ کتابی شکل میں شائع ہوئی۔

۸۹؎ ایضاً، ص ۲۳۔　　۹۰؎ ایضاً، ص ۲۶۔

۹۱؎ ایضاً، ص ۲۳۔　　۹۲؎ ایضاً، ص ۱۶۔　　۹۳؎ ایضاً، دیکھیے مقدمہ۔

مولانا امتیاز علی عرشی مرحوم نے بھی اس کو اپنے نوٹ کے ساتھ "ثقافۃ الہند" میں شائع کیا۔ عرشی مرحوم کا ماخذ "کتاب الانوار" ہی تھی۔ اس کا بہترین ایڈیشن زہدی یکن نے بیروت سے شائع کیا ہے۔ اس کتاب کو صاحب ابن عبّاد نے ۳۷۲ھ میں ترتیب دیا۔ صاحب نے ان اشعار کا انتخاب کیا ہے جن میں پاک بازی، نرمی، شرافت، فنائے دنیا، موت، آخرت، بزدلی، اور اس طرح کی دوسری صفات اور رذائل پر تبصرہ کیا گیا ہے۔

ان اشعار میں حکیمانہ اور پند و نصیحت کا پہلو غالب ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

اذا قیل رفقا قال للحلیم موضع — وحلم الفتی فی غیر موضعہ جھل

إذا أنت اکرمت الکریم ملکتہ — وان أنت اکرمت اللّئیمَ تمردا

وما الحسن فی وجہ الفتی شرفًا لہ — اذا لم یکن فی فعلہ والخلائق

حسن الحضارۃ مجلوبٌ بتطریۃٍ — و فی البداوۃ حسن غیر مجلوب

فلا مجد فی الدنیا لمن قلّ مالہ — ولا مال فی الدنیا لمن قلّ مجدہ

اعز مکانٍ فی الدُّنٰی سرجُ سابحٍ — وخیر جلیس فی الزمان کتاب

ووضع الندی فی موضع السیف بالعُلا
مضر کوضع السیف فی موضع الندی

امثال الصاحب: جس طرح صاحب نے متنبی کے امثال کو جمع کیا ہے، اسی طرح الثعالبی نے "یتیمۃ الدھر" میں ابن عبّاد کے حکیمانہ مقولوں کو جمع کیا ہے۔ چند امثال ملاحظہ ہوں:

۱۔ من کفر النعمۃ استوجب النقمہ۔
۲۔ من ینبت لحمہ علی الحرام لم یحصدہ غیر الحسام۔
۳۔ من لم یھنزہ یسیر الاشارۃ لم ینفعہ کثیر العبارۃ۔
۴۔ متن السیف لین ولاکن حدّہ خشن ومتّن الحیۃ السین ونابھا اخشن۔
۵۔ لکل امری امل ولکل وقت عمل۔
۶۔ کفران النعم عنوان النقم۔[۹۴]

---

۹۴ یتیمہ، ج ۳، ص ۲۳۰-۲۳۹۔

دیوان الصاحب :- ابن عبّاد نہ صرف ایک عالم وفاضل، نحوی وادیب اور نقاد تھے بلکہ ایک اچھے شاعر بھی تھے- وہ جب چاہتے شعر موزوں کر لیتے۔

ان کے مطبوعہ دیوان میں دو ہزار سے زیادہ اشعار ہیں جن میں سے اکثر محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل بیت سے متعلق ہیں۔ ان کے مطالعہ سے پتا چلتا ہے کہ انھیں اہل بیتِ رسولؐ سے بے حد محبت تھی اور ان کے اشعار ایسے جذبات سے پُر ہیں۔ یہ شعر مثالاً پیش کیے جا سکتے ہیں:

لو شق علی قلبی یری وسطہ　　　سطران قد خُطّا بلا کاتب

العدل والتوحید فی جانب　　　وحُب اهل البیت فی جانب[۹۵]

شفیع اسماعیل فی الآخرہ　　　محمد والعترۃ الطاھرہ[۹۶]

ان کے اشعار میں صنائع بدائع کا بھی استعمال ہے۔ ایسے اشعار بھی کہے ہیں جن میں "الف" کا استعمال نہیں ہوا ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ فرمایئے:

محمد بحرٌ زخر　　　وحیدر کنزٌ ذخر

ونسلهم خیر فرع　　　یزهو به خیر بخیر

هم بصیرۃ قلبی نفسی　　　وهم ذخیرۃ دهوی[۹۷]

اسی طرح ایسے بھی اشعار ہیں جن میں "شین" کا استعمال نہیں کیا گیا ہے۔

ابن عبّاد نے ایک نظم لکھی ہے جس کے اٹھارہ اشعار ہیں۔ اشعار حروفِ تہجی کی ترتیب سے موزوں کیے گئے ہیں۔ درج ذیل دیکھیے:

الف ، امیر المؤمنین علیّ　　　باء: به رکن الیقین قوی

تا : تولی اعدائه بحسامه　　　ثا : ثوٰی حیث السماك معنی

جیم : جری فی خیر اسباق العلی　　　حاء: حوی العلیا وهو صبیٌ[۹۸]

ان کے دیوان سے پتا چلتا ہے کہ جوانی میں وہ لذت پرست رہے ہوں گے۔ ان کے اشعار میں

---

[۹۵] دیوان، بغداد، ۱۹۶۵، ص ۹۷۔　　[۹۶] ایضاً، ص ۲۲۰۔

[۹۷] ایضاً، ص ۱۴۷۔　　[۹۸] ایضاً، ص ۱۶۰ - ۱۶۳۔

نوعمر لڑکوں سے خطاب ان کی آزاد طبیعت کا پتا دیتا ہے۔ انھوں نے ابونواس کی طرح اشعار کہے ہیں۔ شراب کی بہت خوب صورت انداز میں یوں تعریف کی ہے:

رق الزجاج ورقۃ الخمر   وتشابھا فتشاکل الامر[۹۹]

فکانما خمر ولا قدح   وکانما قدح ولا خمر

ابن عباد کو زبان پر ایسا ملکہ حاصل تھا کہ وہ جب چاہتے، شعر موزوں کر لیتے۔ ارتجالاً کہے ہوئے اشعار میں زیادہ تر طنز و مزاح اور ظرافت ہوتی۔ ایک دفعہ ان کے دوست سے ریح خارج ہوئی تو شرمندہ ہو گئے اور دربار سے چلے گئے۔ ابن عباد نے انھیں یہ دو شعر لکھ کے بھیج دیے۔

یا ابن الحمیری لاتذھب علی خجل   لحادث منک مثل النای والعود

فانھا الریح لاتستطیع تحبسھا   اذ لست انت سلیمان ابن داؤد[۱۰۰]

المحیط :۔ صاحب کی غیر مطبوعہ کتابوں میں "المحیط" خاصی اہم تالیف ہے۔ ابن خلکان کے بقول لغت پر یہ سات جلدوں کی تالیف ہے۔ مگر یاقوت اور السیوطی کا بیان ہے کہ یہ دس جلدوں میں تھی[۱۰۱] حاجی خلیفہ اور ابن خلکان کی رائے ہے کہ گو اس میں الفاظ کا بڑا ذخیرہ ہے مگر معنی کو سمجھانے کے لیے مثالوں کا کم استعمال ہوا ہے۔ مرحوم پروفیسر عبدالعزیز میمن کی اطلاع کے مطابق اس کا پورا مخطوطہ نجف میں موجود ہے۔ اس کی تیسری جلد "حرف زا" سے " فا " تک کے الفاظ پر مشتمل ہے، مصر کی لائبریری میں محفوظ ہے۔ ایک اور جلد جو "حا" سے " قاف " تک کے الفاظ پر مشتمل ہے، سلطان احمد الثالث کے مجموعۂ کتب میں استنبول میں موجود ہے[۱۰۲]

اس کے علاوہ ابن عباد کی جن اور کتابوں کا ذکر محققین نے اپنی تالیفات میں کیا ہے۔ یہ ہیں: (۱) رسالۃ فی الطب (۲) کتاب الکافی فی الرسائل (۳) کتاب الزیدیہ (۴) کتاب

۹۹ے ایضاً، ص ۱۷۶۔   ۱۰۰ے ایضاً، ص ۲۱۷۔

۱۰۱ے وفیات، ج ۱، ص ۲۰۸، بغیہ، ص ۱۹۷، معجم، ج ۶، ص ۲۶۰۔

۱۰۲ے دیکھیے مضمون: MAFIZULLAH KABIR از SAHIB IBN ABBAS در رسالہ ISLAMIC CULTURE, Hyderabad (India) 1943, p191

الاعیاد وفضائل النوروز (۵) الامامۃ فی تفضیل علی ابن ابی طالب (۶) کتاب الوزراء۔
(۷) مختصر اسماء اللہ وصفاتہ (۸) کتاب العروض الکافی (۹) کتاب جوھرۃ الجمھرۃ (۱۰)
کتاب نھج السبیل فی الاصول (۱۱) کتاب اخبار ابی العیناء (۱۲) کتاب نقض العروض ۔
(۱۳) کتاب الروزنامجہ (۱۴) کتاب تاریخ الملک واختلاف الدول (۱۵) کتاب الشواھد
(۱۶) کتاب الانوار (۱۷) کتاب الاقناع فی العروض (۱۸) کتاب الوقف والابتداء (۱۹) کتاب
السیفیہ (۲۰) کتاب الفصول المھذبۃ للعقول (۲۱) کتاب القضاء والقدر (۲۲) کتاب
الطیمہ (۲۳) رسالۃ اخری فی الطب (۲۴) الفصول الادبیۃ والمراسلات العبادیہ ۔

مختصر یہ کہ ابن عباد اپنے وقت کی اہم شخصیات میں سے تھے۔ انھوں نے نہ صرف سیاسیات میں بھرپور حصہ لیا بلکہ وہ علم وادب کے سرپرست بھی تھے۔ وہ خود بھی بہت بڑے متکلم، زبان داں، شاعر، تاریخ کے ایک عالم اور عروض و بلاغت کے مانے ہوئے عالم تھے۔ انھوں نے عربی زبان و ادب، مذہب اور تاریخ وگرائمر سے متعلق اس قدر قابلِ قدر کام کیا جس نے ان کو لافانی بنا دیا۔

معذرت

بعض ناگزیر تکنیکی دشواریوں کی وجہ سے عبید زاکانی پر

مضمون اس شمارے میں شامل نہیں ہو سکا، ادارہ اس کے

لئے معذرت خواہ ہے۔

الاعیاد وفضائل النوروز (۵) الامامة فی تفضیل علی ابن ابی طالب (۶) کتاب الوزراء۔
(۷) مختصر اسماء اللہ وصفاتہ (۸) کتاب العروض الکافی (۹) کتاب جوهرة الجمهرة (۱۰)
کتاب نہج السبیل فی الاصول (۱۱) کتاب اخبار ابی العیناء (۱۲) کتاب نقض العروض ۔
(۱۳) کتاب الروزنامجہ (۱۴) کتاب تاریخ الملک واختلاف الدول (۱۵) کتاب الشواهد

نوادر

مشاہیر کے دو غیر مطبوعہ مکتوبات

ان نوادر یعنی مشاہیر کے دو غیر مطبوعہ مکتوبات میں سے ایک حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کا مکتوب ہے جو مولوی شمس الدین (سابق قاضی القضاۃ ریاست بہاول پور) کے فرزند مولوی نور احمد کے نام ہے اور دوسرا مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کا ہے۔ یہ بھی مولوی نور احمد کے نام ہے ۔ یہ دونوں مکتوبات محمد کامران فاروقی نے الفیض لائبریری بہاول پور کے ذخیرہ نوادرات میں سے ارسال کیے ہیں جو اُن کے شکریے کے ساتھ شائع کیے جا رہے ہیں۔

(ادارہ)

حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ

۹۶

محبی و مخلصی سید نور احمد صاحب زید دراستہ و محبتہ وشوقہ

بعد سلام مسنون الاسلام کے معلوم ہو کہ آپکا بھیجا ہوا نسبت اسکی مدت سے کوئی

خط آپکا نہیں آیا بہیں پہلے ان فرزند محمد کا انتظار ہی رہا ہے اور خیریت کے خواہاں ہے ہر وقت میں

فقیر ضعیف و نقاہت بہت ہی بینائی میں بہت کم ہو گئی ہے نشست برفاقت

معذوری نماز بہی چارپائی پر پڑھتا ہے خط کا لکھنا پڑھنا تو دور کنار ہے سیدہ حفیظ

بتوجہ شما حال ہے جن جن بشیر و بکنی اجازت طلب کی ہے فقیر کی اجازت دی

اللہ تعالی برکت کرے اور محو رہے دیکھو گا توجہ اولقلوب جس قدر زیادہ ہو سجود بن

جس عمل پر طبیعت راغب ہو وہ کیا کریں انشاء اللہ تعالی حاصل مقصود ہوگا

ونیز فقیر دعا کرتا ہے انشاء اللہ قریب حصول محبت سبب ہو دعا سلام بہی کو پہنچا

والسلام

العبد الضعیف فقیر محمد امداد اللہ عفی اللہ عنہ ۱۹ رجب سنہ ۱۶ ۱۳

مولانا رشید احمد گنگوہیؒ

از بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ

بعد سلام مسنون آنکہ بندہ بخیریت است۔ مژدۂ عافیت باعث طمانیت گردید

از وجہ علالت کلفتے کہ پیش آمدہ بود کہ الحمد للہ رفع شد۔ حق تعالیٰ بقیہ

علالت را برحمت و کرم خود رفع سازد۔ تعجب است کہ با وجود

امتداد مرض چنیں طویل اطلاع ندادند۔ نیز اینکہ با متعلقین بخیریت است

در حوالی قصبہ و نیز در قصبہ طاعون مستولی شدہ است

حق تعالیٰ رحم فرماید فقط والسلام ۔ از بندہ محمد [illegible] بعد سلام

اس کا ترجمہ یہ ہے: بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ کی طرف سے۔

سلام مسنون کے بعد، یہ کہ بندہ خیریت سے ہے۔ مژدہ عافیت، اطمینان کا باعث ہوا۔

علالت کی وجہ سے جو کلفت ہوئی تھی، الحمد للہ کہ رفع ہوگئی۔ حق تعالیٰ باقی علالت کو اپنی رحمت و کرم سے رفع کرے۔ تعجب ہے کہ اتنی طویل بیماری کے باوجود آپ نے کوئی اطلاع نہ دی۔ نیز یہ کہ مع متعلقین کے خیریت ہے۔

نواحِ قصبہ اور نیز قصبے میں طاعون کا غلبہ ہے۔ حق تعالیٰ رحم فرمائے۔ فقط والسلام

لفافے کا عکس

تبصرے

اسلام میں علم کا مفہوم
تصنیف: فرانز روزنتال

فرانز روزنتال[1] ایک فاضل جرمن مستشرق ہیں جو امریکہ کی کسی یونیورسٹی میں استاد ہیں انھوں نے مقدمہ ابن خلدون کا انگریزی میں ترجمہ کرکے علمی دنیا میں ناموری حاصل کی ہے مسلمانوں کی تاریخ نویسی کی تاریخ پر ان کی کتاب A HISTORY OF MUSLIM HISTORIOGRAPHY نے اہل علم سے خراج تحسین وصول کیا ہے چند برس ہوئے انھوں نے اسلام میں علم کے تصور پر ایک فاضلانہ کتاب KNOWLEDGE TRIUMPHANT کے نام سے شائع کی ہے (لائیڈن، ۱۹۷۰ء) بلا تردید کہا جا سکتا ہے کہ اسلام اور علم کے موضوع پر آج تک کسی زبان میں ایسی جامع اور فکر انگیز کتاب شائع نہیں ہوئی۔ مواد جمع کرنے کے لیے انھوں نے ترکی اور مصر میں مہینوں قیام کرکے مختلف کتب خانوں کی خاک چھانی ہے۔ متعلقہ مآخذ و مصادر کے علاوہ کتب حدیث (مطبوعہ و غیر مطبوعہ) پر بھی ان کی گہری نظر ہے۔

کتاب مذکور آٹھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کے کئی ذیلی ابواب ہیں۔ باب اول میں انھوں نے علم کے اشتقاق (مادے) پر بحث کی ہے، سامی زبانوں میں لفظ علم کے مترادفات کی نشان دہی کی ہے اور زمانہ جاہلیت کے شعرا کے کلام کو جہاں علم کا ذکر آیا ہے بطور استشہاد پیش کیا ہے۔

باب دوم عہد اسلام سے متعلق ہے۔ بقول مصنف یہ وہ زمانہ ہے جب کہ ہم اندھیرے

---

[1] FRANZ ROSENTHAL

سے دفعتہً روشنی میں پہنچ جاتے ہیں۔ (ص ۹) فاضل مصنف کی تحقیق کے مطابق لفظ علم (مع اشتقاقات) سات سو پچاس بار (۷۵۰) قرآن مجید میں آیا ہے۔ اس کے بعد علم الیقین اور حسن الیقین پر بحث ہے اور انسانی علم اور خدائی علم کے درمیان فرق ظاہر کیا گیا ہے۔ حکمت اور معرفت پر بحث بھی خیال افروز ہے۔ باب سوم لفظ "علوم" کی تحقیق کے لیے وقف ہے۔ باب چہارم میں متکلمین، حکماء اور ارباب تصوف کے اقوال اور ان کی تصانیف کی روشنی میں علم کی تعریف بیان کی گئی ہے۔ (کتاب مذکور ص ۵۲ تا ۶۹)

باب پنجم کا عنوان ہے "علم ہی اسلام ہے"۔ یہ باب جو کہ اسی صفحات پر محیط ہے۔ (ص ۷۰ تا ۱۵۴) کتاب کی جان ہے۔ اس میں صحاح ستہ سے قدیم کتب حدیث جن میں علم کا ذکر آیا ہے کے بیان کے بعد صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابوداؤد اور سنن ترمذی کتاب العلم کے مطالب کا خلاصہ پیش کر کے ان کا تجزیہ کیا ہے۔ کلینی کی کتاب الکافی اور قاضی نعمان فاطمی کی دعائم الاسلام کا بھی ذکر ہے۔ اس کے بعد علم اور عمل، علم اور ایمان علم اور معرفت اور اقرار اور تصدیق جیسے مباحث کے بارے میں، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نقطہ نظر سے عالمانہ گفتگو ہے۔ ایک ذیلی باب "علم کے بارے میں شیعی تصورات" کے تحت زیدیوں اسماعیلیوں اور دروزیوں کے افکار کا جائزہ لیا گیا ہے۔

باب ششم کا نام علم اور نور ہے۔ اس باب میں اکابر صوفیہ کے اقوال، افکار اور ان کی تصانیف کے حوالے سے علم، معرفت، عالم اور عارف پر بصیرت افروز بحث ہے۔

باب ہفتم کا عنوان ہے "علم ہی حکمت ہے"۔ اس میں سب سے پہلے علم اور اس کی مختلف مصطلحات کے یونانی مترادفات دیے گئے ہیں، جن کا مطالعہ لسانیات کے طالب علم کے لیے معلومات افزا ہوگا۔ اس کے بعد مسلم مناطقہ، فلاسفہ، متکلمین اور اصولیوں کے نتائج فکر پیش کیے گئے ہیں۔

باب ہشتم کا نام "علم ہی معاشرہ ہے"۔ مصنف نے لکھا ہے کہ علم کی عظمت کا تصور مسلمانوں کے تمام طبقات، ان کی علمی سرگرمیوں بلکہ ان کے ہر شعبہ زندگی میں جاری و ساری تھا۔ ایک دور افتادہ، ناخواندہ اور غریب مسلمان بھی علم کا لفظ سن کر اس کی

ت سے مرعوب ہوجاتا تھا مسلمانوں کے نزدیک یہ مسلمہ امر تھا کہ ایک انسان
ائی اور معاشرے میں اس کی تعظیم وتوقیر کا معیار صرف علم ہے نہ کہ عالی نسبی، اقتدار و
و دولت (کتاب مذکور، ص ۲۴۰-۲۴۱) علم سے ان کا شغف، عشق (امام ابن قیم کے
ظ میں محبت) کے درجے تک پہنچا ہوا تھا تحصیل علم میں انھیں جو لذت ملتی تھی، اور
رحاصل ہوتا تھا، وہ ناقابل بیان تھا - اس کے بعد فاضل مصنف نے ان کتب ادبیہ
کر کیا ہے جن میں علم، اس کے فضائل اور اس کے محاسن مستقل ابواب میں مذکور ہیں۔
ضمن میں اس نے ابن قتیبہ کی عیون الاخبار کے باب کتاب العلم والبیان کا مکمل ترجمہ
ل کر دیا ہے - اس کے علاوہ عقد الفرید کے باب علم والادب، مقامات بدیعی، راغب
فہانی کے محاضرات اور زمخشری کی ربیع الابرار کے متعلقہ ادباب کے مطالب بیان کرکے
کا تجزیہ کیا ہے - آگے چل کر ان مستقل رسائل وتصانیف (مطبوعہ وغیر مطبوعہ) کا
رہے جو خاص طور پر علم، اس کی افادیت اور تعلیم وتعلم کے بارے میں لکھی گئی ہیں۔
اس موضوع پر مختلف رسائل اور ان کے مندرجات کے تعارف کے بعد الزرنوجی
مام مرغینانی صاحب الہدایہ کے شاگرد رشید) کی تعلیم المتعلم اور ابن جماعہ کی تذکرۃ السامع
لمتکلم کے مطالب ومضامین کا مختصر سا خلاصہ پیش کر دیا ہے - اس کے بعد انسانی علم
ں کی نارسائیوں، اس کی حدود وقیود، علما کی کوتاہیوں اور خامیوں، علم بطور زندگی اور
وحانی خوراک اور علم بمقابلہ مال ودولت اور جاہ واقتدار جیسے عنوانات کے تحت
وثر اور مفید گفتگو کی گئی ہے - اس ضمن میں یونان کی قدیم فلاسفہ کے افکار کی بھی مختصر
ی تشریح آگئی ہے۔

آخری باب میں مصنف کے کتاب کا نام
(فاتح علم ؟) رکھنے کی وجہ تسمیہ بتاتی ہے - اس کی تحقیق کے مطابق اسلام میں علم کی جتنی
اہمیت ہے دنیا کے تمام مذاہب اور ان کی تہذیبیں اس کی مثال پیش کرنے سے قاصر
ہیں - اسلام ہی مسلمانوں کی زندگی کے تمام شعبوں (علمی، روحانی اور سماجی) پر حکمران ہے۔
لہذا کتاب کا نام فاتح علم یا کامران علم رکھنا نامناسب نہ ہوگا (کتاب مذکور، ص ۳۳۴)

مصنف کے خیال کے مطابق یہودیت، عیسائیت اور اسلام ایک ہی درخت کی تین شاخیں ہیں جن کی مشترکہ جڑ اور بنیاد علم ہے، لیکن ان میں کمیت اور کیفیت کا فرق ہے۔ اس کے بعد قدیم ایشیائی تہذیبوں کا اسلام کے عالمگیر تصورِ علم سے مقابلہ اور مقابلہ کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ جامع علم میں یہ پراچین تہذیبیں بھی علم جیسی جامع اور ہمہ گیر اصلاح سے محروم ہیں۔ مصنف نے کتاب ان خوب صورت الفاظ پر کیا ہے۔ اسلام کا کائنات پر یہ احسان ہے کہ اس نے انسانیت کو علم جیسا زندہ جاوید تحفہ عطا کیا ہے۔ (کتاب مذکورہ ص۔ ۳۴۰)

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ کتاب کا مصنف اتنے علم وفضل کے باوجود بہرحال غیر مسلم ہے۔ اس کے خیالات اور نتائج فکر سے سو فی صد اتفاق مشکل ہے۔ اس کی بعض باتیں مسلمانوں کے نقطۂ نظر سے قابل اعتراض بھی ہیں، مثلاً مصنف کی یہ قیاس آرائی کہ اوائل عہدِ اسلام میں مسلمانوں کی نشاط علمی شاید ادیان سابقہ خصوصاً یہودیت کے فیضان کا نتیجہ تھی، محض ایک مفروضہ ہے جس کا حقائق سے کوئی تعلق نہیں۔ (کتاب مذکور، صفحہ ۲۶، ۲۷)۔ ہم اس کو مصنف کے سوء فہم اور تنگ نظری پر ہی محمول کر سکتے ہیں۔ اسی طرح موطا امام مالک میں "ماجاء فی طلب العلم" کے باب کے تحت لقمان حکیم کی جو نصیحت ان کے بیٹے کے نام مذکور ہے مصنف نے اس کی صحت پر شک وشبہ کا اظہار کرتے ہوئے حیرت انگیز تضاد بیانی کا مظاہرہ کیا ہے۔ (کتاب مذکور، ص۔ ۷، ۱۷)۔ ان خامیوں کے باوجود مصنف کی مختلف زبانوں سے گہری واقفیت، وسعتِ معلومات، تلاش محنت، ژرف نگاہی اور دیدہ ریزی کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگا۔ یہ کتاب اسلامیات کے ہر طالب علم کے لیے قابلِ مطالعہ ہے۔ کتاب کی زبان (انگریزی) علمی ہے حسن طباعت اور صحت وصفائی کے لیے مطبع بریل، لائیڈن (ہالینڈ) کا نام لینا کافی ہوگا۔

(شیخ نذیر حسین)

لسان القرآن (جلد اول)

• مولانا محمد حنیف ندوی

ناشر: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، کلب روڈ۔ لاہور

صفحات ۴۰۰ ۔ قیمت ۵۰ روپے

مولانا محمد حنیف ندوی حلقۂ اہلِ علم کی ممتاز ترین شخصیت اور متعدد علمی اور تحقیقی کتابوں کے مصنف ہیں۔ ان کی تازہ تصنیف لسان القرآن ہے۔ یہ قرآن مجید کا ایک ایسا جامع لغت ہے، جس میں تفسیر و توضیح کی خوبیاں بھی پائی جاتی ہیں۔ مولانا نے اس میں قرآن کے الفاظ و معانی اور مطالب کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ حدیث، عربوں کے محاورات اور قدیم و جدید علوم کی روشنی میں وہ تمام اشکالات رفع کیے ہیں جو فلسفہ و سائنس اور تاریخ و عمرانیات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلوبِ تحریر ایسا شگفتہ اور سلیس ہے کہ ہر لفظ دل میں اترتا اور ذہن میں پیوست ہوتا جاتا ہے۔ کہنا چاہیے کہ یہ کتاب قرآن مجید کے علوم و معارف اور اسرار و حکم کا خزینہ ہے۔

لسان القرآن کی ابھی ایک جلد شائع ہوئی ہے جو حروفِ تہجی کی ترتیب سے حرف الف سے شروع ہو کر حرف ج تک پہنچی ہے اور چار سو صفحات میں پھیلی ہوئی ہے۔

قرآنِ مجید مولانا کا پسندیدہ موضوع ہے اور آج سے تقریباً پچاس سال پہلے سراج البیان کے نام سے ان کی تفسیر بھی شائع ہوئی تھی جو اس درجے مشہور و مقبول ہوئی کہ کئی مرتبہ چھپی اور لوگوں نے اس سے بہت استفادہ کیا۔ علاوہ ازیں مسجد مبارک میں وہ اٹھارہ انیس برس روزانہ مغرب کے بعد درس قرآنِ مجید دیتے رہے۔ اس درس میں ہر حلقۂ فکر اور ہر مسلک کے لوگ نہایت ذوق و شوق سے شامل ہوتے اور انتہائی انہماک و توجہ سے ان کا درس سنتے تھے۔ خطبۂ جمعہ کی تقریروں میں بھی کم و بیش اٹھارہ سال کے عرصے میں شروع سے آخر تک انھوں نے دو مرتبہ قرآن مجید ختم کیا۔

قرآنِ مجید کے بارے میں انھوں نے ایک کتاب "مطالعۂ قرآن" کے نام سے لکھی جو ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ کی طرف سے شائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب اپنے موضوع میں بہت اہمیت کی حامل ہے اور ہر لحاظ سے لائقِ مطالعہ ہے۔

متقدمین کی تمام تفسیروں پر ان کی گہری نظر ہے اور ہر مفسر کے نقطۂ نگاہ سے وہ پوری طرح باخبر

ہیں۔ نہ قرآن کا درس دیں یا اس کے کسی پہلو پر قلم کو حرکت دیں، سننے اور پڑھنے والے ایک خاص کیفیت میں ڈوب جاتے ہیں۔

قرآن مجید کے حِکَم و معارف بیان کرنے کے لیے عربی زبان پر عبور ضروری ہے اور مولانا اس صفت سے متصف ہیں۔ قرآن کے لیے عربی زبان پر عبور کیوں ضروری ہے، اس کے متعلق وہ مقدمۂ کتاب میں تحریر فرماتے ہیں:

عربی زبان پر عبور کے معنی یہ ہیں کہ اہلِ علم یہ جان سکیں کہ قرآن جس زبان میں نازل ہوا ہے، اس کا مزاج کیا ہے۔ اس کی صرف کیا ہے، اس کی نحو کیا ہے اور وہ احکام، عقاید اور مسائل کو کس نہج سے پیش کرتا ہے۔ اس میں تشبیہ، استعارہ اور کنایہ کہاں کہاں استعمال ہوا ہے۔ یہ واضح رہے کہ جب تک ہم زبان دانی کی اس سطح سے آشنائی پیدا نہیں کرتے جس پر قرآن کریم اپنے مخصوص اسلوب اور پیرایۂ بیان کے لحاظ سے فائز ہے اور اس زبان کے تیور اچھی طرح سمجھ نہیں پاتے، قرآن حکیم مطالب و دقائق تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔ (صفحہ ۲۵)

مقدمۂ کتاب میں جو تینتیس صفحات پر مشتمل ہے، مولانا نے کتاب کی ترتیب کی وضاحت بھی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

لسان القرآن کی ترتیب میں ہم نے مآخذ سے اس نہج پر استفادہ کیا ہے کہ اوّلاً زیرِ بحث لفظ کے بارے میں قرآن و سنت کی تصریحات پر نظر ڈالی جائے۔ اس کے بعد یہ دیکھا جائے کہ صحابہ و تابعین سے اس لفظ کی تفسیر و توضیح کے سلسلے میں کیا منقول ہے، اور خدانخواستہ اگر صحابہ و تابعین سے بھی جستجو کے باوجود کوئی واضح اور متعین مفہوم سمجھ میں نہ آئے تو آیت کے سیاق و سباق سے رہنمائی حاصل کی جائے اور اس امر کی چھان بین کر لی جائے کہ یہ لفظ قرآنِ حکیم میں کہاں کہاں اور کن معانی کے لیے استعمال ہوا ہے۔ مزید برآں ہم نے زیرِ غور تشریح کے ضمن میں مستند تفاسیر، کتبِ احادیث اور امہات لغت سے بھی خاصی مدد لی ہے، جن میں تاج العروس، لسان العرب، مقائیس اللغہ، اساس البلاغہ اور مفردات امام راغب سرِ فہرست ہیں۔ کتب لغت و ادب سے استفادے کا طریق ہم نے یہ اختیار کیا ہے کہ پہلے ہر لفظ کے مادہ کا ذکر کیا جائے، پھر اس کے مشتقات اور طرقِ استعمالات یا محاورات بیان کیے جائیں اور اس کے بعد متعین اور راجح معنی کی طرف توجہ دلائی جائے۔ (صفحہ ۳۰، ۳۱)

[ا]ن میں قرآن فہمی کا ذوق کیوں کر پیدا ہوا اور قلب و ذہن اس طرف کس طرح منتقل ہوئے اور اس باب میں کن کن حضرات سے متاثر ہوئے، اس کے بارے میں خود انہی کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

ناشکری ہوگی، اس مرحلے پر اگر ہم اپنی ان محسن شخصیتوں اور کتابوں کا ذکر نہ کریں، جن کی وجہ سے قلب و ذہن

یں قرآن کے بارے میں جلا پیدا ہوئی اور ان داعیوں کی پرورش ہوئی جو آگے چل کر ہمارے ذوق و فہم کے پاسبان اور نگہبان ثابت ہوئے۔ اس سلسلے میں پہلے معلم و مربی حضرت مولانا محمد اسماعیل صاحب سلفی کا نام نامی اس لائق ہے کہ ہم بکمال افتخار ان کی عظمتِ علمی کا اعتراف کریں۔ ان کی توجہاتِ خاص کا فیض تھا کہ ہمارے دل میں پہلے پہل قرآن سے محبت و شغف اور اس کے فہم و ادراک کی کرنیں پھوٹیں۔ ان کرنوں کو جن حضرات کی علمی مساعی نے فانوسِ مشعل کی صورت میں ڈھالا، وہ ہیں علامہ سید سلیمان ندوی، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا حمیدالدین الفراہی اور پروفیسر عبدالواحد کان پوری۔ (صفحہ ۳۲)

جو کتابیں اکثر مولانا کے زیرِ مطالعہ رہیں اور جن سے قرآن کی تفسیر و تشریح کے نئے نئے دریچے وا ہوئے، ان کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ ہے تاہم خصوصیت سے حافظ ابنِ کثیر دمشقی کی تفسیر القرآن، علامہ رازی کی تفسیر کبیر، زمخشری کی کشاف اور امام راغب کی مفردات قابلِ ذکر ہیں، ان کتابوں نے ان کے تفسیری ذہن کی تشکیل و تعمیر میں نمایاں کردار ادا کیا —— ابن کثیر کے مطالعہ سے صحابہ و تابعین کے ذوقِ تعبیر کا اندازہ ہوا، رازی سے دورِ گزشتہ کے فکری، کلامی اور فقہی مباحث کا پتا چلا، کشاف اور مفردات سے قرآن کے خوارقِ ادبی کا سراغ ملا، اور بہ حیثیتِ مجموعی ان سب شخصیتوں اور کتابوں سے استفادے کی بدولت، مولانا کے ذوقِ تفسیری کا وہ ہیولیٰ تیار ہوا، جس نے ان کے اسلوبِ فہم کی پرورش کی ——

علاوہ ازیں مولانا فرماتے ہیں: "صوفیائے کرام، اہل اللہ اور ائمۂ اہلِ بیت نے کہیں کہیں تفسیر و تعبیر کے جو جام و سبو چھلکائے ہیں، ان کو بھی ہم نے چکھا اور برتا ہے۔"

"تینتیس صفحات کے مقدمے کے بعد کتاب کا آغاز "اب" سے ہوا ہے اور یہ جلد جو پہلی جلد ہے، ج ی د (جید) پر ختم ہوئی ہے۔ اس میں متعدد علمی مباحث بیان ہوئے ہیں، جن میں چند یہ ہیں: حضرت ابراہیم علیہ السلام۔ لفظ "ابق" میں حضرت یونس کا بھاگ کر بھری ہوئی کشتی میں پہنچنا —— اج ج میں یاجوج ماجوج —— اج ل میں اجل —— اخ ر میں یوم آخرت —— حضرت ادریس۔ حضرت آدم۔ ارم۔ آزر۔ حضرت اسحاق —— اف ل میں آفتاب، چاند یا ستاروں کا غروب یا غائب ہونا —— ام ر میں اولی الامر —— انجیل۔ ایوب۔ بابل۔ برزخ۔ سورہ روم کے الفاظ فی بضع سنین —— ب ط ن میں ھو الاول والآخر والظاھر والباطن —— ب ع ض میں لفظ بعوضۃ جس کے معنی مچھر کے ہیں —— ب غ ت میں بغتۃ —— ب ل س کے ضمن میں لفظِ

ابلیس یعنی تصورِ شیطان — بنی اسرائیل — ب ہ ل میں لفظِ مباہلہ — ب ی ن کے سلسلے میں تبیان پر گفتگو کرتے ہوئے نبوت پر جچی تلی اور عمدہ بحث — قوم تبع — توبہ پر پُر مغز بحث — تورات — ث ب ر میں لفظ یثرب جسے مدینہ منورہ کہا جاتا ہے — قوم ثمود — جبرئیل — ج ز ی میں سزا و جزا کا تصور — ج س م میں شموئیل نبی کا واقعہ جنھوں نے طالوت کو امیرِ عسکر مقرر کیا — ج ن ن میں جنات کی بحث — جہنم اور جنت کی بحث۔

یہ لسان القرآن کے چند مقامات و مباحث ہیں، ورنہ پوری کتاب جو چار سو صفحات میں پھیلی ہوئی ہے، بہت سے علمی جواہر پاروں سے بھری ہوئی ہے، اپنی نوعیت کی اردو زبان میں یہ پہلی کتاب ہے اور اس کا ہر مقام اور ہر بحث لائقِ مطالعہ ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ قرآن اور اس کے علوم و معارف پر مولانا کی نظر کتنی گہری اور عمیق ہے۔ بلاشبہ فہمِ قرآن میں وہ اس ملک کی منفرد و ممتاز شخصیت ہیں۔ (م - ا - ب)